

Miriam Czock

Gottes Haus

Millennium-Studien

zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.

Millennium Studies

in the culture and history of the first millennium C.E.

Herausgegeben von / Edited by

Wolfram Brandes, Alexander Demandt, Helmut Krasser,
Hartmut Leppin, Peter von Möllendorff

Band 38

De Gruyter

Gottes Haus

Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum
von der Spätantike bis ins Frühmittelalter

von

Miriam Czock

De Gruyter

Von der Fakultät für Geschichtswissenschaft der Ruhr-Universität Bochum
als Dissertation angenommen im Jahre 2009.

Diese Publikation wurde im Rahmen des an der Bayerischen Staatsbibliothek durchgeführten und durch das Bundesministerium für Bildung und Forschung geförderten Vorhabens 16TOA021 – *Reihentransformation für die Altertumswissenschaften* („*Millennium Studien*“) mit Mitteln des DFG-geförderten Projekts *Fachinformationsdienst Altertumswissenschaften – Propylaeum* im Open Access bereitgestellt.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

ISBN 978-3-11-029443-9

e-ISBN 978-3-11-029475-0

ISSN 1862-1139

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2012 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Die vorliegende Studie ist die überarbeitete, in Teilen erweiterte sowie um bibliographische Angaben ergänzte Fassung einer Arbeit, die von der Fakultät für Geschichtswissenschaft der Ruhr-Universität Bochum im Sommer 2009 als Dissertation angenommen wurde.

Das Buch wäre ohne die Hilfe anderer nicht zustande gekommen, ihnen möchte ich an dieser Stelle ganz herzlich danken. Mein Dank gilt meiner Erstbetreuerin Prof. Dr. Hanna Vollrath, die das Dissertationsprojekt in allen Phasen wohlwollend und mit großem Interesse begleitete. Herrn Prof. Dr. Stefan Esders möchte ich nicht nur für die freundliche Übernahme des Zweitgutachtens danken, sondern auch dafür, dass er in einem seiner Proseminare mein Interesse am Mittelalter geweckt hat und seitdem immer bereit war, sich mit meinen Ideen auseinanderzusetzen. Für die finanzielle Unterstützung der Entstehung der Studie sei dem Allgemeinen Promotionskolleg wie der Research School der Ruhr-Universität Bochum gedankt. Die Research School der Ruhr-Universität Bochum hat dankenswerterweise zudem einen Teil der Druckkosten übernommen. Zu danken habe ich auch den Kollegen und Freunden, die die ganze Arbeit oder Teile in unterschiedlichen Stadien gelesen und kommentiert haben: Andrea Berlin, Matthias Bley, Prof. Dr. Jörg W. Busch, Dr. Julia Eulenstein, Daniel Jungblut, Dr. Sören Kaschke, Prof. Dr. Ludolf Kuchenbuch, Dr. Hiram Kümper, Dr. Matthias Schrör, Ingo Senst, Dr. Melanie Panse, Dr. Marc von der Höh und Christian Urs Wohlthat. Auch bei den Vielen, die das Projekt mit mir diskutiert haben, hier aber nicht alle namentlich aufgeführt werden können, möchte ich mich von Herzen bedanken. Ganz besonders verpflichtet bin ich Alexander Berner, Dr. Dirk Jäckel und PD Dr. Michael Oberweis, die mir mit ihrer unermüdlichen Bereitschaft zu Korrektur, ihrer Kritik und ihrem humorvollen Umgang mit allen Lebenslagen geholfen haben, so manche Klippe zu umschiffen. Herrn Prof. Dr. Wolfram Brandes und Herrn Prof. Dr. Hartmut Leppin und allen weiteren Herausgebern sei für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe Millennium-Studien gedankt.

Mein Dank gilt auch meiner Familie, die mich während meines Studiums genauso wie während der Dissertationsphase immer materiell wie emotional unterstützt hat. Den größten Dank jedoch schulde ich meinem Mann Tobias, der mir den nötigen Freiraum zum Nachdenken und Arbeiten geschaffen hat, mir stets ein Rückhalt ist und unendlich viel Geduld und Interesse für ein Thema aufgebracht hat, das nicht seines war. Ihm sei das Buch gewidmet.

Inhalt

Vorwort	V
I. Einleitung	1
1 Konzeptionen des heiligen Ortes in der Geschichtswissenschaft	4
2 Anlage der Untersuchung	16
II. Das Kirchengebäude in der Spätantike – ein heiliger Ort?	27
1 Das Kirchengebäude und die Bedeutung der betenden Gemeinde	29
2 Die Einwirkung der Religionspraxis auf die Verörtlichung von Heiligkeit	40
3 Staatliche Maßnahmen zum Schutz der Kirche und das Asyl als Spiegel der zunehmenden Vorstellung von Heiligkeit der Kirchengebäude	43
III. Das 6. Jahrhundert: Das Kirchengebäude als Ort der Beziehung zwischen Gott und Mensch	51
1 Die Etablierung punktuell-räumlicher Heiligkeit in der merowingischen Zeit: Die Altarweihe	52
1.1 Die Altarweihe in den normativen Quellen	52
1.2 Die liturgische Ausgestaltung des Altarweihritus	58
1.3 Die Reliquien als heiligende Objekte	61
2 Die merowingischen Konzilien: Verhaltensregulierung am Begegnungsort mit Gott	65
3 Die Predigten des Caesarius von Arles: Die Kirche als Ort des Gebetes und der Versuchung durch Satan	82
4 Die <i>Lex Salica</i> : Vergehen gegen das Kirchengebäude in der weltlichen Gesetzgebung	86
IV. Das ausgehende 7. Jahrhundert und das beginnende 8. Jahrhundert: Ausdifferenzierungsprozesse und die Materialisierung des Kultes ..	97
1 Die Bußbücher: Materielle und ethische Reinheit im Kult	98
2 Die <i>Collectio Canonum Hibernensis</i> : Rechtsentwicklung im heilsgeschichtlichen Horizont	118
3 Die <i>Collectio Vetus Gallica</i> : Ein Testfall der Überlagerungen ...	129

4	Der Wandel in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts im Spiegel der <i>leges</i>	134
5	Zwischenbilanz	143
V.	Das Kirchengebäude wird Teil der Ekklesiologie: Die karolingische Zeit	146
1	Die rituelle Heiligung des Raumes im Kirchweihritus	147
1.1	Die Begriffe der Weiheheiligkeit	152
1.2	Die performativen Akte zur Raumheiligung	154
1.3	Die Vorstellung von Heiligkeit in den Gebetstexten	161
1.4	Das Drogo-Sakramentar: Rituelle Versinnbildlichung der Ekklesiologie	165
1.5	Die Heiligkeitsvorstellungen in der Rekonziliation des Altares	167
1.6	Die Bedeutung des Kirchweihfestes	170
1.7	Folgerungen	172
2	Das Haus Gottes ist keine Räuberhöhle – Ekklesiologie in den normativen Quellen der Karolingerzeit	174
2.1	Die herrscherlichen Kapitularien: Das Kirchengebäude als Kultort und der Kultvollzug	174
2.2	Die karolingischen <i>leges</i> : Rechtsneuerung und Kodifikation vor verändertem Vorstellungshorizont	198
2.3	Die Bestimmungen der karolingischen Konzilskanones zum heiligen Ort	208
2.4	Die <i>Capitula episcoporum</i> : Das Kirchengebäude und die Seelsorge in der Pfarrei	218
2.5	Die Nachwirkungen der in der karolingischen Reform entwickelten Idee eines heiligen Ortes im 9. und beginnenden 10. Jahrhundert	231
3	Die Kirchweihe im Spiegel der exegetischen Schriften	244
3.1	Die Interpretation des Kirchweihritus durch Hrabanus Maurus	245
3.2	Die Interpretation der Kirchweihe des Walahfrid Strabo ...	250
3.3	Das Kirchweihritual nach der Interpretation des Traktats <i>Quid significant duodecim candelae</i>	258
4	Exkurs: Normative Vorstellungen abseits der Rechtsquellen ...	265
4.1	Amalarius' von Metz <i>Liber officialis</i> : Die <i>ecclesia</i> in der Kirche	265
4.2	Die Überlegungen des Jonas von Orléans zu Kirchenbesuch und Seelenheil	271
4.3	Walahfrid Strabos <i>Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum</i> : Das Haus Gottes als Ort der Belehrung	280

VI.	Eine diachrone Spurensuche: Heiligkeitsvorstellungen im Spannungsfeld von normativen, liturgischen und erzählenden Quellen	284
VII.	Resümee	296
VIII.	Literaturverzeichnis	306
	1 Quellen	306
	2 Literatur	311
IX.	Register	335

I. Einleitung

Im Jahr 789 wendet sich Karl der Große in der *Admonitio generalis* mit folgender Ermahnung an den Pfarrklerus:

Ein jeder von euch soll in seiner Pfarrei darauf achten, dass die Kirche Gottes in Ehren gehalten und zugleich die Altäre ihrer Würde entsprechend verehrt werden und dass das Haus Gottes und die geweihten Altäre Hunden nicht zugänglich sind (...) und dass keine weltlichen Geschäfte und keine eitlen Gespräche in den Kirchen geführt werden, denn das Haus Gottes muss ein Haus des Gebetes sein und keine Räuberhöhle (...).¹

Die Aussagen der *Admonitio* zeigen, dass das Kirchengebäude ein dem weltlichen Treiben entthobener Ort sein sollte. In der Gegenüberstellung des Hauses Gottes mit einer Räuberhöhle verdeutlicht sich, dass der Schutz der Ehre des Gotteshauses und der Würde der Altäre ein bestimmtes Verhalten der Gläubigen in der Kirche notwendig machte. Die Regelung entsprang damit dem Versuch, die Kirche als heiligen Ort zu etablieren.

Die *Admonitio* ist nicht die einzige frühmittelalterliche Quelle, die sich des Kirchengebäudes als sakralen Raum annimmt. Das Interesse des Frühmittelalters am Kirchengebäude als sakralem Raum ist in einer Vielzahl weiterer Quellen zu belegen. So setzen sich spätestens seit dem beginnenden 6. Jahrhundert Synoden mit der Bedeutung des Kirchengebäudes ebenso auseinander wie seit dem beginnenden 8. Jahrhundert die Bußbücher oder ab der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts die herrscherlichen und bischöflichen Kapitularien. Seit dem 9. Jahrhundert wenden sich Kleriker in Laienspiegeln mahnend an die Gläubigen, den heiligen Ort gebührend zu ehren. Zudem belegen die seit dem letzten Drittel des 8. Jahrhunderts verschrifteten Kirchweihordines, dass im Kirchweihritus das Kirchengebäude selbst zum Gegenstand der Liturgie und damit nicht nur zum heiligen, sondern zum geheiligten Ort wird. Liturgieallegoresen, die zu Beginn des 9. Jahrhunderts einen Aufschwung erleben, reflektieren in heilsgeschichtlicher Perspektive die Entwicklung der heiligen Orte und erklären deren Stellung im zeitgenössischen Horizont. Kurz gesagt: Über Jahrhunderte hinweg ist es immer wieder das erklärte Ziel kirchlicher und

1 MGH Capit. I, 22. *Admonitio generalis*, 789. m. Martio 23, c. 71, S. 59: (...) *ut unusquisque vestrum videat per suam parrochiam, ut ecclesia Dei suum habeat honorem, simul et altaria secundum suam dignitatem venerentur, et non sit domus Dei et altaria sacrata pervia canibus, (...) et ut secularia negotia vel vaniloquia in ecclesiis non agantur, quia domus Dei domus orationis debet esse, non spelunca latronum (...).*

weltlicher Bemühungen, das Kirchengebäude als heiligen Raum zu konstituieren. Schon die Breite des Quellenspektrums verdeutlicht die Wichtigkeit des Themas in frühmittelalterlicher Zeit.

Obwohl in den letzten Jahren einige Studien nach der Bedeutung der Kirche als heiligem Ort im frühen Mittelalter gefragt haben, ist das Verhältnis von realem Kirchengebäude, imaginiertem heiligem Raum und Ekklesiologie bisher kaum in das Blickfeld einschlägiger Untersuchungen gerückt. Bisher hat sich die Forschung primär der architektonischen Ausgestaltung, der Abgrenzung des Kirchengebäudes als heiligem Raum durch liturgische und normative Praxen und der theologischen Ausdeutung des Kirchengebäudes gewidmet.² Die be-

- 2 Hier nur eine Auswahl aus der Fülle der Literatur zu diesen Themen: Brian REPSHER: *The Rite of Church Dedication in the Early Medieval Era*. Lewiston 1998; Rainer WARLAND: *Bildlichkeit und Bildorte: Schauplätze in Spätantike, Byzanz und Mittelalter*. Wiesbaden 2002; Dominique IOGNA-PRAT: *Lieu de culte et exégèse liturgique à l'époque carolingienne*. In: *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, hrsg. v. Celia M. Chazelle u. Burton van Name Edwards. Turnhout 2003, S. 215–244; Dawn Marie HAYES: *Body and Sacred Place in Medieval Europe (1100–1389)*. New York/London 2003; Helen GITTO: *Architecture and Liturgy in England c. 1000: Problems and Possibilities*. In: *The White Mantle of Churches. Architecture, Liturgy and Art around the Millennium*, hrsg. v. Nigel Hiscock. Turnhout 2003, S. 91–106; Michel LAUWERS: *De l'Église primitive aux lieux de culte. Autorité, lectures et usages du passé de l'Église dans l'Occident médiéval (IXe–XIIIe siècle)*. In: *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, hrsg. v. Jean-Marie Sansterre. Rom 2004, S. 297–323; Susanne RAU/Gerd SCHWERHOFF (Hg.): *Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Köln 2004; Hanns Peter NEUHEUSER: *Mundum consecrare*. Die Kirchweihliturgie als Spiegel der mittelalterlichen Raumwahrnehmung und Weltaneignung. In: *Virtuelle Räume: Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter*. Akten des 10. Symposiums des Mediävistenverbandes. Krems, 24.–26. März 2003, hrsg. v. Elisabeth Vavra. Berlin 2005, S. 259–280; Sarah HAMILTON/Andrew SPICER: *Defining the Holy: the Delineation of Sacred Space*. In: *Defining the Holy. Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, hrsg. v. dens. Aldershot 2005, S. 1–23; Dominique IOGNA-PRAT: *La maison dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*. Paris 2006; Ralf M. W. STAMMBERGER/Claudia STICHER/Annekatrin WARNEKE (Hg.): „Das Haus Gottes, das seid ihr selbst“. Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe. Berlin 2006; Ruth HORIE: *Perceptions of Ecclesia. Church and Soul in Medieval Dedication Sermons*. Turnhout 2006; Carola JÄGGI: *Die Kirche als heiliger Raum: Zur Geschichte eines Paradoxons*. In: *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit*, hrsg. v. Berndt Hamm, Klaus Herbers u. Heidrun Stein-Kecks. Stuttgart 2007, S. 75–89; Sibel L. DE BLAAUW: *Die Kirchweihe im mittelalterlichen Rom: Ritual als Instrument der Sakralisierung eines Ortes*. In: *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit*, hrsg. v. Berndt Hamm, Klaus Herbers u. Heidrun Stein-Kecks. Stuttgart 2007, S. 91–99; Jan BRADEMANN/Werner FREITAG: *Heilig und Profan. Der Kirchhof als Ort symbolischer Kommunikation – eine Forschungsskizze*. In: *Leben bei den Toten: Kirchhöfe in der ländlichen Gesellschaft der Vormoderne*, hrsg. v. dens. Münster 2007, S. 391–412, dort auch weiterführende Literatur, bes. S. 391, Anm. 13; Carsten JUWIG: *Orte der Imagination. Visualität und Bildlichkeit der Aachener Pfalzkapelle*. In: *Places of Power – Orte der Herrschaft – Lieux*

deutende Facette der Verbindung zwischen Gesellschaftsdeutung und Kultwirklichkeit blieb bislang unbeachtet. Vor diesem Hintergrund soll die vorliegende Studie nicht nur die Thematik des heiligen Ortes aufgreifen, sondern auch zum Verständnis der *ecclesia* als eines umfassenden Gesellschaftskonzepts des Frühmittelalters beitragen.³ Dabei wird die *ecclesia* als frühmittelalterlicher Ordnungsbegriff betrachtet, der zur Abbildung der Idee der christlichen Gesellschaft sowie deren kultischen Ordnung genutzt wurde. Damit wird hier ein Thema aufgegriffen, das zu den neueren Strömungen in der Frühmittelalterforschung gehört, die Debatte um das Verhältnis von *regnum* und *ecclesia*.⁴ Stand lange Zeit das *regnum* als politisches Ordnungsmodell im Mittelpunkt des Nachdenkens über die frühmittelalterliche Gesellschaft, tendiert man heute dazu, das Deutungsparadigma der *ecclesia* in den Vordergrund zu stellen. Damit

du pouvoir, hrsg. v. Caspar Ehlers. Göttingen 2007, S. 155–197; Didier MÉHU (Hg.): Mises en scène et mémoires de la consécration d'église dans l'occident médiéval. Turnhout 2008.

- 3 Zur *ecclesia* als Gesellschaftskonzept im Frühmittelalter siehe Mayke DE JONG: *Ecclesia and the Early Medieval Polity*. In: Staat im frühen Mittelalter, hrsg. v. Stuart Airlie, Walter Pohl u. Helmut Reimitz. Wien 2006, S. 113–132; Martin HEINZELMANN: Die Rolle der Hagiographie in der frühmittelalterlichen Gesellschaft: Kirchenverständnis und literarische Produktion im spätantiken und merowingischen Gallien. In: Sakralität zwischen Antike und Neuzeit, hrsg. v. Berndt Hamm, Klaus Herbers u. Heidrun Steinkocks. Stuttgart 2007, S. 123–137.
- 4 Da die Frage hier aus der Perspektive des Kultes aufgenommen wird, tritt die Frage nach den genuin politischen Ordnungsvorstellungen zurück, siehe zur Diskussion des Verhältnisses von *regnum* und *ecclesia* Johannes FRIED: Der karolingische Herrschaftsverband im 9. Jh. Zwischen „Kirche“ und „Königshaus“. In: Historische Zeitschrift 235 (1982), S. 1–43; Hans-Werner GOETZ: Staatsvorstellungen und Verfassungswirklichkeit in der Karolingerzeit, untersucht anhand des *regnum*-Begriffs in den erzählenden Quellen. In: Zusammenhänge, Einflüsse, Wirkungen. Kongreßakten zum ersten Symposium des Mediävistenverbandes in Tübingen 1984, hrsg. v. Joerg O. Fichte, Karl Heinz Göller u. Bernhard Schimmelpfennig. Berlin/New York 1987, S. 229–240; Hans-Werner GOETZ: „Regnum“. Zum politischen Denken der Karolingerzeit. In: Zeitschrift der Savigny-Gesellschaft für Rechtsgeschichte, Germanistische Abt. 104 (1987), S. 110–187; Johannes FRIED: *Gens* und *regnum*. Wahrnehmungs- und Deutungskategorien politischen Wandels im früheren Mittelalter. Bemerkungen zur doppelten Theoriebindung des Historikers. In: Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen, hrsg. v. Jürgen Miethke u. Klaus Schreiner. Sigmaringen 1994, S. 73–104. Eine sehr knappe Zusammenfassung der Kontroverse findet sich bei Jörg JARNUT: Anmerkungen zum Staat des frühen Mittelalters: Die Kontroverse zwischen Johannes Fried und Hans-Werner Goetz. In: Akkulturation: Probleme einer germanisch-romanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter, hrsg. v. Dieter Hägermann, Wolfgang Haubrichs u. dms., bearb. v. Claudia Gieffers. Berlin/New York 2004, S. 504–509; siehe außerdem DE JONG: *Ecclesia and the Early Medieval Polity*; Steffen PATZOLD: Die Bischöfe im karolingischen Staat. Praktisches Wissen über die politische Ordnung im Frankenreich des 9. Jahrhunderts. In: Staat im frühen Mittelalter, hrsg. v. Stuart Airlie, Walter Pohl u. Helmut Reimitz. Wien 2006, S. 133–162.

wendet man sich von der im 19. Jahrhundert ausgebildeten Auffassung ab, Staat und Kirche seien zwei strikt voneinander zu trennende Sphären. Man erklärt die *ecclesia* zur Zentralkategorie und wichtigem Organisationsprinzip der gesellschaftlichen Ordnung, die anderen sozialen Ordnungsbegriffen wie *regnum* oder *imperium* zuzuordnen ist. Die stärkere Hervorhebung der Bedeutung der *ecclesia* entspringt nicht zuletzt dem Versuch, die im Frühmittelalter enge Verquickung von Religion und Politik zu erklären. Am heiligen Raum lässt sich die Thematik verdichten, da sich an ihm alle Bedeutungskerne des Begriffs *ecclesia*, d. h. die Kirche in ihrer spirituellen, institutionellen und materiellen Gestalt, verdeutlichen lassen.

1 Konzeptionen des heiligen Ortes in der Geschichtswissenschaft

Fast jede Religion kennt hervorgehobene Kultstätten, an denen sich das religiöse Leben verdichtet und die den Gläubigen als heilige Orte gelten. Das Christentum nimmt eine Sonderposition ein, gab es doch im Urchristentum keine heiligen Kultstätten. Der eigentliche Tempel Gottes war die Gemeinschaft der Gläubigen.⁵ Zwar sind bereits seit der Spätantike im Christentum Spuren der Idee heiliger Kulträume auszumachen,⁶ aber die Vorstellung vom Kirchengebäude als ‚geheiligtem Ort‘ fasste ausgehend von der Gallia erst ab dem 6. bis zum 9. Jahrhundert in der christlichen Lehre Fuß.⁷ Das in der Spätantike angelegte Gedankengut über das Kirchengebäude als heiliger Ort wurde in merowingischer Zeit erweitert und kam in karolingischer Zeit zur Blüte.⁸ Deut-

5 Friedrich Wilhelm DEICHMANN: Vom Tempel zur Kirche. In: Mullus, Festschrift für Theodor Klauser, hrsg. v. Alfred Stüiber. Münster 1964, S. 52–60, hier S. 55; Robert A. MARKUS: How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places. In: Journal of Early Christian Studies 12 (1994), S. 257–271, hier S. 258. Zu diesem Thema aus theologischer Perspektive siehe Josef RATZINGER: Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. München 1954.

6 JÄGGI: Die Kirche als heiliger Raum; Ann Marie YASIN: Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean. Architecture, Cult, and Community. Cambridge 2009.

7 Suitbert BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe nach den Texten des 6.–7. Jahrhunderts. In: Enkainia. Gesammelte Aufsätze zum 800. Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach am 24. Aug. 1956, hrsg. v. Hilarius Emonds. Düsseldorf 1956, S. 62–109; REPSHER: The Rite of Church Dedication; Torsten-Christian FORNECK: Die Feier der Dedicatio ecclesiae im Römischen Ritus. Die Feier der Dedikation einer Kirche nach dem deutschen Pontifikale und dem Meßbuch vor dem Hintergrund ihrer Geschichte und im Vergleich zum Ordo dedicationis ecclesiae und zu einigen ausgewählten landessprachlichen Dedikationsordines. Aachen 1999, S. 9–11.

8 Claire SOTINEL: Les lieux de cult chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive. In: Revue de l'histoire des religions 22 (2005), S. 411–434, hier S. 431 f.

lichster Ausdruck davon ist wohl die, in jener Periode entwickelte, bewusste Sakralisierung des Gebäudes im Kirchweihritus.

Obwohl in den letzten Jahren einige Studien zu heiligen Räumen entstanden, hat sich bisher kaum eine auf breiterer Basis mit dieser Entwicklungsphase und der Spezifik der historischen Entstehung einer im Kirchengebäude lokalisierten Heiligkeit beschäftigt.⁹ Es stellt sich also die Frage nach der Genese der Vorstellung, ihrer Verbreitung und ihren Ausdrucksformen seit der Spätantike. Die Entfaltung der Idee des Kirchengebäudes als heiliger Raum findet dabei vor allem zwischen merowingischer und karolingischer Zeit im Frankenreich statt. Sie lässt sich vornehmlich an der Ausdifferenzierung der rituellen Heiligung von der Altarweihe hin zur Kirchweihe in merowingischer und karolingischer Zeit festmachen. Zwar kann man wie Janet NELSON in der Weihe von Altären und Kirchen ein Zeichen von kultischer Kontinuität erblicken, dennoch muss man – wie sie selbst betont – auch den Wandel in den Blick nehmen.¹⁰ Das trifft hier in besonderer Weise zu, da die karolingische Zeit in der Forschung in Hinblick auf die Entwicklung der kirchlichen Organisation, des kanonischen Rechts und der Liturgie als Achsenzeit gilt.¹¹ Der religionsgeschichtliche Wandel wird in der

-
- 9 Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen, hrsg. v. Franz Kohlschein u. Peter Wünsche. Münster 1998; André VAUCHEZ: *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*. Rom 2000; Ann-Marie HELVETIUS: *Le saint et la sacralisation de l'espace en Gaule du Nord d'après les sources hagiographiques (VIIe-XIe siècle)*. In: *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Etudes comparées*, hrsg. v. Michel Kaplan. Paris 2001, S. 137–161; Will COSTER/Andrew SPICER: *The Dimensions of Sacred Space in Reformation Europe*. In: *Sacred Space in Early Modern Europe*, hrsg. v. dens. Cambridge 2005, S. 1–16; Michael Viktor SCHWARZ: *Kathedralen verstehen (St. Veit in Prag als räumlich organisiertes Medienensemble)*. In: *Virtuelle Räume: Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter. Akten des 10. Symposiums des Mediävistenverbandes, Krems, 24.–26. März 2003*, hrsg. v. Elisabeth Vavra. Berlin 2005, S. 47–68; Gabriela SIGNORI: *Sakral oder profan? Der Kommunikationsraum Kirche*. In: *The Uses and Abuses of Sacred Places in Late Medieval Towns*, hrsg. v. Paul Trio u. Marjan de Smet. Löwen 2006, S. 117–134; NEUHEUSER: *Mundum consecrare*; Patrizia CARMASSI: *Raumvorstellungen in liturgischen und hagiographischen Quellen Galliens im Frühmittelalter*. In: *Architektur und Liturgie. Akten des Kolloquiums vom 25. bis 27. Juli 2003 in Greifswald*, hrsg. v. Michael Altripp u. Claudia Nauerth. Wiesbaden 2006, S. 105–124; GITTOS: *Architecture and Liturgy*; STAMMBERGER/STICHER/WARNEKE (Hg.): *„Das Haus Gottes, das seid ihr selbst“*; HORIE: *Perceptions of Ecclesia*; JÄGGI: *Die Kirche als heiliger Raum*; LAUWERS: *De l'Église primitive*; Dieter R. BAUER/Klaus BERBERS/Hedwig RÖCKELEIN/Felicitas SCHMIEDER (Hg.): *Heilige – Liturgie – Raum*. Berlin/New York 2010.
- 10 Janet NELSON: *The Merovingian Church in Carolingian Retrospective*. In: *The World of Gregory of Tours*, hrsg. v. Kathleen Mitchell u. Ian N. Wood. Leiden/Boston/Köln 2002, S. 241–259, hier S. 244 f.
- 11 Roger E. REYNOLDS: *The Organization, Law and Liturgy of the Western Church, 700–900*. In: *The New Cambridge Medieval History (c. 700-c. 900)*, Bd. 2, hrsg. v. Rosa-

Forschung häufig als Abwendung von der ethischen Religiosität des Urchristentums zu einem von äußerlicher Reinheit und Ritualität geprägten frühmittelalterlichen Christentum gekennzeichnet. Das Modell der Umorientierung wird dabei häufig unter dem Schlagwort der „Rearchaisierung“ gefasst.¹² Obgleich das Modell schon von verschiedenen Seiten Kritik erfahren hat, ist es als dominantes Deutungsschema noch nicht abgelöst worden. Obwohl beispielsweise Nikolaus STAUBACH zu Recht eingewandt hat, dass die Annahme zu kurz greift, die frühmittelalterliche Religiosität hätte die ethische Reinheit zu Gunsten der kultischen Reinheit aufgegeben, da Überlegungen zur ethischen Reinheit nicht aufgegeben wurden und die frühmittelalterliche Theologie wie auch die Religionspraxis durchaus auf dem Gedanken der ethischen Reinheit basieren.¹³ Auch Mayke DE JONG hat das Modell der Rearchaisierung als zu

mond McKitterick. Cambridge 1995, S. 587–621, hier S. 587; Arnold ANGENENDT: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt 1997, S. 38–44.

- 12 Am Deutlichsten hat Arnold ANGENENDT das Modell vertreten, zwar liegt die Überlegung mehr oder weniger allen seinen Werken zu Grunde, doch finden sich die besten Zusammenfassungen in ANGENENDT: *Geschichte der Religiosität*, S. 21–28; Arnold ANGENENDT: *Liturgik und Historik*. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? Freiburg/Basel/Wien 2001, S. 110–124, S. 131–140. Siehe auch Arnold ANGENENDT: *Die Liturgie und die Organisation des kirchlichen Lebens auf dem Lande*. In: *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenza* (10.–16. aprile 1980). Spoleto 1982, S. 169–226; Arnold ANGENENDT: „Mit reinen Händen“. Das Motiv der Reinheit in der abendländischen Askese. In: *Herrschaft, Kirche und Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters*. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag, hrsg. v. Georg Jenal. Stuttgart 1993, S. 297–316; Arnold ANGENENDT/Thomas BRAUCKS/Rolf BUSCH/Thomas LENTES/Hubertus LUTTERBACH: *Gezählte Frömmigkeit*. In: *Frühmittelalterliche Studien* 29 (1995), S. 1–71; Arnold ANGENENDT: *Das Offertorium in liturgischer Praxis und symbolischer Kommunikation*. In: *Zeichen – Rituale – Werte*. Intern. Kolloquium des SFB 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, hrsg. v. Gerd Althoff unter Mitarb. v. Christiane Witthöft. Münster 2004, S. 71–150. Angenendts Schüler LUTTERBACH hat diese These zur Bearbeitung der Sexualitätstabus im Mittelalter aufgegriffen, siehe Hubertus LUTTERBACH: *Sexualität im Mittelalter*. Köln/Weimar/Wien 1999; Hubertus LUTTERBACH: *The Mass and Holy Communion in the Medieval Penitentials (600–1200): Liturgical and Religio-Historical Perspectives*. In: *Bread of Heaven. Customs and Practices Surrounding Holy Communion. Essays in the History of Liturgy and Culture*, hrsg. v. Charles Caspers, Gerard M. Lukken u. Gerard A. M. Rouwhorst. Kampen 1995, S. 61–82. Siehe auch Hubertus LUTTERBACH: *Intentions- oder Tathaftung? Zum Bußverständnis in den frühmittelalterlichen Bußbüchern*. In: *Frühmittelalterliche Studien* 29 (1995), S. 120–143. Zur Deutung weiblicher Frömmigkeit im Frühmittelalter ist die These von Gisela MUSCHOL aufgenommen worden, siehe Gisela MUSCHOL: *Famula dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern*. Münster 1994, S. 192–222; Gisela MUSCHOL: *Men, Women and Liturgical Practice in the Early Medieval West*. In: *Gender in the Early Medieval World. East and West*, hrsg. v. Leslie Burbaker u. Julia M. H. Smith. Cambridge 2004, S. 198–216.
- 13 Nikolaus STAUBACH: ‚Cultus divinus‘ und karolingische Reform. In: *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1984), S. 546–581; Nikolaus STAUBACH: *„Populum Dei ad pasqua vitae*

wenig differenziert kritisiert, da es der frühmittelalterlichen Religiosität einen theologischen Hintergrund abspreche und folglich das bedeutende theologische Gedankengut des Frühmittelalters in seinem Rahmen nicht beleuchtet werde.¹⁴ Der Prozess, in dem die Vorstellung des Kirchengebäudes als heiliger Ort entfaltet wurde, muss also auch im Rahmen der Fragen nach den religiösen Transformationen umrissen werden.

Im Zentrum des heutigen Nachdenkens über die Konstruktion des Kirchengebäudes als heiligem Raum steht die Frage nach der Konzeption der Sakralität. Von einer Festlegung des Heiligkeitsbegriffes ist man aber noch weit entfernt, ist Heiligkeit doch eine Kategorie, die sich einfachen Definitionen entzieht.¹⁵ Religionstheoretische Überlegungen erklären das Heilige zumeist als Übergeschichtliches, Objektives. Es wird in der Gegenüberstellung zum Profanen definiert¹⁶ oder gilt als Numinoses.¹⁷ Zum einen wird das Heilige also

aeternae ducere studeatis“. Aspekte der karolingischen Pastoralreform. In: *La pastorale della chiesa in occidente dall'età ottoniana al concilio lateranense IV. Atti della quindicesima Settimana internazionale di studio*. Mendola, 27–31 agosto 2000. Mailand 2004, S. 27–54; Nikolaus STAUBACH: *Signa utilia – signa inutilia*. Zur Theorie gesellschaftlicher und religiöser Symbolik bei Augustinus und im Mittelalter. In: *Frühmittelalterliche Studien* 36 (2002), S. 19–49. In ähnlicher Weise argumentiert auch Rob MEENS: „A Relict of Superstition“. *Bodily Impurity and the Church from Gregory the Great to the Twelfth Century Decretists*. In: *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, hrsg. v. Marcel H. M. Poorthuis u. Joshua Schwartz. Leiden 2000, S. 281–293.

- 14 Mayke DE JONG: *Rethinking Early Medieval Christianity: a View from the Netherlands*. In: *Early Medieval Europe* 7 (1998), S. 261–276, bes. S. 267–271. Zweifel an einer Archaisierung formuliert auch STAUBACH: „*Populum Dei* [...]“, S. 48–51. Er verweist hier darauf, dass die Ritualisierung Ausfluss des Bemühens um spirituelle Deutungen und Erklärungen ist, deren Wurzel letztlich in der allegorisch-typologischen Sinnbeziehung zur alttestamentlichen Religiosität liegt.
- 15 Jean-Claude SCHMITT: *La notion de sacré et son application à l'histoire du christianisme médiéval*. In: *Le corps, les rites, les rêves, les temps. Essais d'Anthropologie médiévale*. Paris 2001; Berndt HAMM: *Heiligkeit im Mittelalter. Theoretische Annäherungen an ein interdisziplinäres Forschungsvorhaben*. In: *Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft*. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Nine Robijntje Miedema u. Rudolf Suntrup. Frankfurt a.M. u. a. 2003, S. 627–646.
- 16 Mircea ELIADE: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg 1957; Emile DURKHEIM: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a.M. 1981, bes. S. 62: „Alle bekannten religiösen Überzeugungen, wie einfach oder komplex sie auch seien, haben den gleichen Zug: sie setzen eine Klassifizierung der realen oder der idealen Dinge, die sich die Menschen vorstellen, in zwei Klassen, in zwei unterschiedliche Gattungen voraus, die man im allgemeinen durch zwei unterschiedliche Ausdrücke bezeichnet hat, nämlich durch profan und heilig.“ Zur Diskussion und Entstehung des Konzeptes siehe Philippe BORGEAUD: *Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept „opératoire“ en histoire des religions*. In: *Revue de l'histoire des religions* 211 (1994), S. 387–418; Jan N. BREMMER: ‚Religion‘, ‚Ritual‘ and the Opposition ‚Sacred

durch ein polares Unterscheidungsmodell kenntlich gemacht, in dem das Heilige vom Nicht-Heiligen abgegrenzt gedacht wird. Zum anderen wird das Heilige als eine besondere Macht- und Kraftdimension verstanden, die sich primär im Umgang mit dem Heiligen spiegelt. Allenthalben wird im Rückgriff auf die Theorien der Religionssoziologen Emile DURKHEIM und/oder Mircea ELIADE die Vorstellung des heiligen Ortes aus der Polarität von sakral und profan entwickelt.¹⁸ Die moderne Religionssoziologie hat dieses Begriffspaar zwar nicht allein auf räumliche Gegebenheiten bezogen, dennoch haben die dem Lateinischen entnommenen Wörter eine räumliche Implikation.¹⁹ *Sacer* bezeichnete alle heiligen Objekte, *profanus* hingegen bezog sich räumlich auf alles, was außerhalb des Sakralbereiches lag.²⁰ Damit liegt der Unterscheidung

vs. Profane'. Notes Towards a Terminological 'Genealogy'. In: Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für W. Burkert, hrsg. v. Fritz Graf. Stuttgart/Leipzig 1998.

- 17 Rudolf OTTO: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau 1917 (ND München 2004).
- 18 HAMM: Heiligkeit im Mittelalter; SIGNORI: Sakral oder profan?; HAMILTON/SPICER: Defining the Holy; BRADEMANN/FREITAG: Heilig und Profan.
- 19 HAMILTON/SPICER: Defining the Holy, S. 2.
- 20 HAMM: Heiligkeit im Mittelalter, S. 628. In Bezug auf die Abgrenzung von heiligen und profanen Räumen ist in der Geschichtswissenschaft u. a. auch die Theorie der Soziologin Martina Löw zu Anwendung gekommen, vgl.: Susanne RAU/Gerd SCHWERHOFF: Öffentliche Räume in der Frühen Neuzeit. Überlegungen zu Leitbegriff und Themen eines Forschungsfeldes. In: Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, hrsg. v. Susanne Rau u. Gerd Schwerhoff. Köln 2004, S. 11–51; BRADEMANN/FREITAG: Heilig und Profan, dort auch weiterführende Literatur, vor allem S. 391, Anm. 13; zu theoretischen Raumkonzepten siehe Jörg DÜNNE/Stephan GÜNZEL (Hg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M. 2006; zu den Grenzen der Loslösung des soziologisch-relationalen Raumbegriffs von einem Behälter-Raumkonzept siehe Markus SCHROER: Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raumes. Frankfurt a.M. 2005, S. 174–181; zum liturgisch genutzten Raum siehe Gerhard LUKKEN: Die architektonischen Dimensionen des Rituals. In: Liturgisches Jahrbuch 39 (1989), S. 19–36; Thomas NISSELMÜLLER/Rainer VÖLP (Hg.): Raum als Zeichen: Wahrnehmen und Erkenntnis von Räumlichkeit. Münster 1999. Das Thema des Raumes hat unter dem Eindruck massiver Veränderungen unserer Lebensumstände an Aktualität auch in den Geschichtswissenschaften gewonnen. Die grundlegende Erkenntnis dieses *spatial turn*, Räume als eine menschliche Konstruktion und keineswegs als objektive Kategorie zu verstehen, bestimmt auch die neuere Forschung zum heiligen Raum. Der vorliegenden Arbeit die Raumtheorie der Soziologin Martina Löw zugrunde zu legen, hat sich als wenig fruchtbar erwiesen, ist doch das relationale Raumgefüge, wie sie es annimmt, für die Arbeit mit den frühmittelalterlichen Quellen, die wenig über die Produktion des Raumes aus der Interdependenz von Materialität und Handlungsprozessen aussagen, schwer zu operationalisieren. Bedeutender wäre die in Anlehnung an Gernot BÖHME entwickelte Vorstellung, dass Räume eine „Atmosphäre“ entwickeln können. Die „Atmosphäre“ wird definiert als die „Gestimmtheit“ des Raumes, d. h. der Potentialität des Raumes, Gefühle beeinflussen zu können (Martina Löw: Raumsoziologie. Frankfurt

von sakral und profan schon rein begrifflich eine räumliche Perspektive zugrunde, die in der heutigen Verwendung jedoch nicht immer eine Rolle spielt. Insgesamt relativiert die historische Betrachtungsweise häufiger die eindeutige Abgrenzung zwischen profan und sakral. Gabriela SIGNORI und Dawn Marie HAYES weisen unabhängig voneinander darauf hin, dass die Klassifizierung vieler Akte in der Kirche anhand des Gegensatzpaares profan-heilig kaum möglich ist. Ihre Skepsis gegenüber einer solchen Typisierung entspringt der Tatsache, dass die Kirchen für vielerlei Handlungen – wie z.B. die Königskrönung und den Ritterschlag – genutzt wurden, die zwar ein sakrales Element enthalten, aber nicht unbedingt völlig der sakralen Sphäre zuzuordnen sind.²¹ In dieser Grauzone liegt auch die Asylflucht in die Kirche. Hinzuzufügen wären ebenso die im Frühmittelalter häufig belegten Urkundenübergaben am Altar oder die Leistung des Eides in der Kirche.²² Die Kritik an der allzu schematischen Trennung von profan und sakral hat ihre Berechtigung und fordert dazu auf, näher über das Verhältnis von weltlicher und sakraler Sphäre nachzudenken. Aus diesem Blickwinkel sind auch jene im Grenzbereich von Profanität und Sakralität liegenden Handlungen in Betracht zu ziehen, die sich anscheinend eindeutig in das Schema profan-sakral einfügen lassen. Hierzu zieht die For-

a.M. 2001, S. 204 f.). Die „Atmosphäre“ ist beim Kirchengebäude jedoch die Heiligkeit, deshalb soll jene im Mittelpunkt aller Überlegungen stehen. Zur Atmosphäre siehe auch Gernot BÖHME: *Atmosphäre*. Frankfurt a.M. 1995. Die französische Mittelalter-Forschung beschreitet etwas andere Wege, hier wird der Raum häufig als Ausdruck von sozialen Phänomenen und so teils als besonderes Charakteristikum feudaler Strukturen verstanden, siehe beispielsweise Paul ZUMTHOR: *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen âge*. Paris 1993; Alain GUERREAU: *Quelques caractères de l'espace féodal européen*. In: *L'état ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIVe-XVIIe siècles)*, hrsg. v. Neithard Bulst, Robert Descimon u. dms. Paris 1996, S. 85–101; Michel LAUWERS/Jean-Pierre DEVROEY: *L'„espace“ des historiens médiévistes: quelques remarques en guise de conclusion*. In: *Construction de l'espace au Moyen Âge: pratiques et représentations. XXXVIIe Congrès de la SHMES (Mulhouse, 2–4 juin 2006)*. Paris 2007. Dort auch weiterführende Literatur. In diese Strömung lässt sich auch IOGNA-PRAT: *La maison dieu*, einordnen. Aufgrund ihres Facettenreichtums werden die Begriffe Raum und Ort in der vorliegenden Studie nicht als kategorial fixierte Begriffe verwendet, sondern den jeweiligen Kontexten entsprechend gedacht.

- 21 SIGNORI: *Sakral oder profan?*, S. 118 f.; HAYE: *Body and Sacred Place*, S. XX-XXI. Zur Kirche als öffentlichem Ort in merowingischer Zeit siehe David FRYE: *From locus publicus to locus sanctus: Justice and Sacred Space in Merovingian Gaul*. In: *Nottingham Medieval Studies* 47 (2003), S. 1–20; rein positivistisch zum Thema der profanen Nutzung der Kirchen John Gordon DAVIES: *The Secular Use of Church Buildings*. London 1968.
- 22 Markus Rafael ACKERMANN: *Mittelalterliche Kirchen als Gerichtsorte*. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abt.* 110 (1993), S. 530–545; Arnold ANGENENDT: *Cartam offerre super altare*. Zur Liturgisierung von Rechtsvorgängen. In: *Frühmittelalterliche Studien* 36 (2002), S. 133–158; VIEK, Sandy: *Der mittelalterliche Altar als Rechtsstätte*. In: *Mediaevistik* 17 (2004), S. 95–184.

schung ein weiteres Deutungsschema heran, das Sakralität mit Reinheit verbindet, wohingegen das Profane mit Unreinheit assoziiert wird.²³ Gerade in Bezug auf die frühmittelalterliche Religiosität ist vornehmlich durch Arnold ANGENENDT und Hubertus LUTTERBACH die grundlegende Bedeutung der kultischen Reinheit im Umgang mit dem Heiligen betont worden.²⁴ Mit der kultischen Reinheit werden in der Forschung häufig Strategien der sozialen Abgrenzung zwischen Klerikern und Laien verbunden, die auch zu einer Binnendifferenzierung des heiligen Raumes führten.²⁵ Es ist jedoch zu bezweifeln, dass „Reinheit“ die Facetten von „Heiligkeit“ vollständig erfassen kann. Gerade aus diesem Grund gilt es zu fragen, inwiefern die frühmittelalterlichen Denker diese Kategorien zur Beschreibung ihrer Kultwirklichkeit und des heiligen Raumes nutzten. Deshalb tritt auch die Frage nach der Ausgestaltung des Kirchenraumes selbst als Ausdruck der Hierarchisierung der Gemeinde zurück. Im Mittelpunkt soll weniger die Praxis als der gestaltende Zugriff durch Normen und theologischen Diskurs stehen.

Die Modellbildung läuft allerdings nicht nur über den Nachweis von Demarkationen, sondern fokussiert ebenso sehr auf den Kult, indem viele Analysen dem Modell Mircea ELIADES folgen und dort einen heiligen Ort annehmen, wo ein ritueller Fokus liegt. So nimmt beispielsweise Ann Marie YASIN an, dass vor allem mit der Anerkennung des Christentums im römischen Reich seit dem 4. Jahrhundert auch die Etablierung von Heiligkeit im Kirchengebäude stattfand.²⁶ Spitzt man ihre Argumentation auf einige Kernpunkte zu, so definiert sie

23 HAMM: Heiligkeit im Mittelalter.

24 ANGENENDT: „Mit reinen Händen“; LUTTERBACH: Sexualität im Mittelalter.

25 Zur Abgrenzung der Kleriker von den Laien siehe Raffaele SAVIGNI: *Purità rituale e ridefinizione del sacro nella cultura Carolingia: l'interpretazione del Levitico e dell'Epistola agli Ebrei*. In: *Annali di Storia egesi* 19 (2002), S. 229–255; Carine VAN RHIJN: *Shepherds of the Lord. Priests and Episcopal Statutes in the Carolingian Period*. Turnhout 2007; bezüglich der Zugangsberechtigung von Frauen zum Heiligen MUSCHIOL: *Famula dei*, S. 192–222; MUSCHIOL: *Men, Women*, S. 198–216; Jane Tibbetts SCHULENBURG: *Gender, Celibacy, and Proscriptions of Sacred Space: Symbol and Practice*. In: *Medieval Purity and Piety: Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform*, hrsg. v. Michael Frassetto. New York/London 1998, S. 353–376; Joan R. BRANHAM: *Blutende Frauen, blutige Räume. Menstruation und Eucharistie in der Spätantike und im Frühen Mittelalter*. In: *Vorträge aus dem Warburg-Haus*, hrsg. v. Wolfgang Kemp, Gert Mattenklott u. Martin Warnke. Berlin 1999, S. 129–161.

26 YASIN: *Saints and Church Spaces. Zur Etablierung von Räumen, die alleine dem Kult dienen*, siehe JÄGGI: *Die Kirche als heiliger Raum*, S. 78 f. JÄGGI schlägt in diesem Aufsatz vor, über die Architektur zur Heiligkeit und verschiedenen Zonen von Heiligkeit vorzudringen. Ein solcher Ansatz bietet einen fruchtbaren Weg zu weiteren Erkenntnissen über die Rauman eignung. Eine Übersicht über die Entwicklung der Kirchenbauten gibt Noël DUVAL: *La naissance de l'édifice chrétien*. In: *Connaissances des Pères de l'Eglise* 79 (2000), S. 2–21; siehe außerdem Ute VERSTEGEN: *Gemeinschaftserlebnis in Ritual und Raum. Zur Raumdisposition in frühchristlichen Basiliken des vierten und*

das Kirchengebäude deshalb als heiligen Ort, an dem sich Göttliches und Weltliches trafen, weil die Kirche sozialer und ritueller Mittelpunkt der christlichen Gemeinden wurde. Die Verwendung von Mircea ELIADES Theorie zum heiligen Raum birgt jedoch eine Problem, definiert man nämlich in ihrer Folge alle Räume als heilig, auf denen ein ritueller Fokus liegt, läuft man Gefahr, einer Gesellschaft ein Modell des heiligen Raumes zu unterstellen, das sie selbst explizit gar nicht entwickelt hat. So gibt auch Ann Marie YASIN zu bedenken, dass die Forschung der spätantiken christlichen Religiosität bisher nachgesagt habe, sie kenne keinen heiligen Ort, da der theologische Diskurs ihn abgelehnt habe.²⁷ Der Deutungsunterschied liegt – wie Ann Marie YASIN bewusst ist – in der verschiedenartigen Auffassung darüber, wann die Forschung Aussagen darüber machen kann, was ein heiliger Ort sei. Beide Wege haben ihre Berechtigung, wenn die historische Deutung jedoch von der rituellen Dimension ausgeht, entgeht ihr, dass sich eine Vorstellung vom Kirchengebäude als heiligem Ort nur langsam ausdifferenziert und erst spät zu einer dem Christentum eigenen Sinnformation wurde. Gerade die Untersuchung des Prozesses vermag jedoch deutlich zu machen, wie sich der religionsgeschichtliche Wandel vollzog und ob das Konzept der Rearchaisierung valide ist.

Für das Frühmittelalter ist die Problematik der Perspektive noch wenig reflektiert worden, richtet sich das Augenmerk doch nicht zuletzt aufgrund der Quellenlage häufig auf die Religionspraxis und wenig auf die Theologie. Im Vordergrund des Nachdenkens über die Entfaltung der Idee des Kirchengebäudes als heiligem Ort steht daher häufig die Heiligenverehrung. Ist das Phänomen schon in der Spätantike nachweisbar, gilt es auch noch für das Frühmittelalter als konstitutiv für heilige Orte. Die enge Verbindung der Heiligen mit dem Kirchengebäude entwickelt sich schon früh, da Kirchengebäude häufig bei oder über den Gräbern der Heiligen entstanden. Seit der ersten feierlichen Reliquiendeposition im Mailänder Dom durch Ambrosius von Mailand im Jahre 385 löst sich die Heiligenverehrung dann vom eigentlichen Grabort und wird frei wählbar.²⁸ In einem allgemeinen Sinne hat in jüngerer

fünften Jahrhunderts. In: *Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*, hrsg. v. Alfred Schäfer u. Ulrike Egelhaaf-Gaiser. Tübingen 2002, S. 261–297; zum karolingischen Kirchenbau Carol HEITZ: *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*. Paris 1963; JUWIG: *Orte der Imagination*.

27 YASIN: *Saints and Church Spaces*, S. 14–26. Zur Ablehnung der Kirche als heiliger Raum siehe JÄGGI: *Die Kirche als heiliger Raum*; Beatrice CASEAU: *Sacred Landscapes*. In: *Interpreting Late Antiquity. Essays on the Post Classical World*, hrsg. v. Glen Warren Bowerstock, Peter R. L. Brown u. Oleg Grabar. Harvard 1999, S. 21–60, hier S. 41; DEICHMANN: *Vom Tempel zur Kirche*, S. 56.

28 Peter R. L. BROWN: *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago 1981, S. 37; MARKUS: *How on Earth Could Places Become Holy?*, S. 250, nimmt 386 als Datum für die Translation an. Vgl. auch REPSHER: *The Rite of Church*

Zeit Sofia BOESCH GAJANO auf die Bedeutung der Orte der Heiligen hingewiesen. Sie geht davon aus, dass sich um die Heiligen zu Lebzeiten und/oder nach ihrem Tod *loca sanctorum* herausbilden, die mit dem Lebenswerk der Heiligen verbunden sind und die sie durch ihre thaumaturgische Kraft (*virtus*) transformieren. Um den Ort des Heiligen entstehen dadurch einerseits ein bestimmtes sozio-kulturelles Milieu der Heiligenverehrung sowie andererseits eine spezielle Topographie des Heiligen.²⁹ Damit formuliert sie in pointierter Weise ein Konzept, das vielen Studien zum heiligen Ort zugrunde liegt.³⁰ Zu Recht sind die Heiligengräber als Kern ganzer Heilslandschaften erkannt worden.³¹ Dennoch birgt die Heiligenverehrung eine gewisse räumliche Dynamik, die der Vorstellung einer stabilen, begrenzbaren Ortsheiligkeit des Kirchengebäudes widerspricht. So werden in Prozessionen mit Reliquien größere Räume geheiligt. Auch können die Reliquien u. a. durch Schenkungen und Diebstahl an andere Orte transferiert werden.³² Genauso kann der lebende Heilige den einmal gewählten Ort verlassen und einen neuen heiligen Ort gründen.³³ Es ist also zu fragen, ob und inwiefern die eigentlich an die Reliquie als Objekt gebundene Heiligkeit in der Vorstellung der Zeitgenossen mit dem Kirchengebäude verknüpft wurde.

Neben der Heiligenverehrung ist in jüngerer Zeit auch der liturgische Bezug zum Kirchengebäude wie zum Altar als Ausdruck der Vorstellung vom Kirchengebäude bzw. des Altars als heiligem Ort dargestellt worden. Dabei ist die liturgische Hinwendung zum Ort mit dem Zweck zu dessen Heiligung als Indiz

Dedication, S. 21, Anm. 27; FORNECK: Die Feier der *Dedicatio ecclesiae*, S. 9. Für den Osten des Reiches sind Reliquieneinbringungen schon vor diesem Zeitpunkt überliefert, siehe hierzu Cyril MANGO: *Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics*. In: *Byzantinische Zeitschrift* 83 (1990), S. 54–61

29 Sofia BOESCH GAJANO: *Des Loca Sanctorum aux espace de la Sainteté. Étapes de l'Historiographie Hagiographique*. In: *Revue d'histoire ecclésiastique* 95 (2000), S. 48–70, hier S. 69.

30 Vgl. z.B. BROWN: *The Cult of the Saints*; MARKUS: *How on Earth*; Arnold ANGENENDT: *Gottes und seiner Heiligen Haus*. In: *Imagination des Unsichtbaren. 1200 Jahre bildende Kunst im Bistum Münster*, hrsg. v. Géza Jászai. Münster 1993, S. 70–109; YASIN: *Saints and Church Spaces*.

31 Siehe hierzu Luce PIETRI: *Grégoire de Tours et la géographie du sacré*. In: *Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du congrès international Tours, 3–5 Novembre 1994*, hrsg. v. Nancy Gauthier u. Henri Galinié. Tours 1997, S. 111–114; Hedwig RÖCKELEIN: *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter*. Stuttgart 2002; HELVETIUS: *Le saint et la sacralisation*.

32 Patrick J. GEARY: *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton 1990.

33 CARMASSI: *Raumvorstellungen*, S. 114–118.

für räumliche Heiligkeitsvorstellungen genommen worden.³⁴ Die ausführlichste Studie zu dem Phänomen ist bisher von Eric PALAZZO zum Tragaltar vorgelegt worden. Wie Eric PALAZZO festgestellt hat, wird es durch den Tragaltar möglich, über die Kirche hinaus heilige Orte zu schaffen. Der Kern der Heiligkeit des Altares entstammt dabei der Altarweihe.³⁵ In der Altarweihe sondert die Kirche bewusst einen Ort von dem Profanen ab. Liturgiegeschichtlich ist die Altarweihe der Kern der Kirchweihe.³⁶ Die Kirchweihe ist nicht zuletzt deshalb häufig als Akt der Raumdeutung verstanden worden, weil sie es ermöglicht, Aussagen über die Vorstellung des Kirchengebäudes als heiligen Raum zu machen.³⁷ Allerdings ist die Kirchweihe als heiligender Akt erst seit dem späten 8. Jahrhundert auf das gesamte Kirchengebäude bezogen.³⁸ Nicht nur dem konsekratorischen Akt entspringt Raumheiligkeit, dies hat Eric PALAZZO in seiner Studie zum Tragaltar ganz deutlich zeigen können, vielmehr trägt der Vollzug der Liturgie durch die als Kirche verfasste Glaubensgemeinschaft in ihrer eigenen Vorstellung ebenso zur Heiligung bei.³⁹ Letztlich ist es der rituelle Fokus – d. h. die Liturgie wie vor allem die Eucharistiefeier –, der die überräumliche und überzeitliche Heiligkeit der Kirche auf einen Ort, d. h. in diesem Falle den Tragaltar, einschränkt.⁴⁰ Eric PALAZZOS Arbeit hat also nachgezeichnet, dass der bewusste Akt der Konsekration seine Wirkung erst in Zusammenhang mit der die Eucharistie feiernden Gemeinde entfalten konnte.

Die Idee, dass die Heiligkeit des Kirchengebäudes aus der darin versammelten Glaubensgemeinde entspringt, ist schon seit der Spätantike ein Faktor der Vorstellung des Kirchengebäudes als heiliger Raum. So hat Friedrich Wilhelm DEICHMANN festgestellt, dass eine Vorstellung des Kirchengebäudes als heiliger Ort in der Spätantike unter anderem aus der Idee entwickelt wurde, dass sich der sakrale Charakter der Gemeinde dem Kultraum mitteilte.⁴¹ Damit

34 DE BLAAUW: Die Kirchweihe im mittelalterlichen Rom; NEUHEUSER: *Mundum consecrare*; Dominique IOGNA-PRAT: The Consecration of Church Space. In: *Medieval Christianity in Practice*, hrsg. v. Miri Rubin. Princeton 2009.

35 Eric PALAZZO: L'espace rituel et le sacré dans le christianisme. La liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et au Moyen Âge. Turnhout 2008, S. 85–118.

36 BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe.

37 Lee BOWEN: The Topology of Medieval Dedication Rites. In: *Speculum* 16 (1941), S. 469–479; NEUHEUSER: *Mundum consecrare*; IOGNA-PRAT: La maison dieu, S. 172–176; IOGNA-PRAT: The Consecration.

38 BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe; IOGNA-PRAT: La maison dieu, S. 265–277; NEUHEUSER: *Mundum consecrare*.

39 PALAZZO: L'espace rituel, S. 181–190. Die alltägliche Liturgie gilt nicht nur als heiligendes Moment, sondern häufig auch als Ausdruck der Raumwahrnehmung. GITTO: Architecture and Liturgy, hat jedoch darauf hingewiesen, dass eine Entwicklung der konkreten Kultarchitektur aus den verschiedenen Ordines kaum nachzuvollziehen ist.

40 PALAZZO: L'espace rituel, S. 181–190.

41 DEICHMANN: Vom Tempel zur Kirche, S. 57.

verweist er auf die Rolle der Vorstellung der Gemeinde als „lebendiger Tempel“ in der Ausbildung von Denkmodellen, die das materielle Kirchengebäude in ein eigentlich spirituelles Denkmodell der *ecclesia* miteinbeziehen. Die mit dem Kirchengebäude zusammenhängende, jedoch im eigentlichen Sinne auf die Gemeinschaft der Gläubigen bezogene, Ekklesiologie ist für die Spätantike bis zum 9. Jahrhundert durch Dominique IOGNA-PRAT umfassend untersucht worden. In seiner Arbeit entfaltet er den theologischen Diskurs über die *ecclesia*, um zu zeigen, dass in ihm das Kirchengebäude immer wieder als Bild der hierarchisch verfassten Glaubensgemeinschaft herangezogen wird.⁴² So ist das Kirchengebäude im theologischen Diskurs vornehmlich eine Metapher für die Gemeinschaft der Gläubigen. Mit seiner Interpretation folgt Dominique IOGNA-PRAT der im Begriff *ecclesia* bereits angelegten Dualität, die wir noch heute in einigen modernen Sprachen wiederfinden, wie beispielsweise im deutschen Wort „Kirche“, im englischen „church“ und französischen „église“, die alle gleichzeitig auf die Gemeinde wie auf das Kirchengebäude bezogen sind. In Dominique IOGNA-PRATS Perspektive spielt das Kirchengebäude kaum eine Rolle; für ihn definiert der Begriff *ecclesia* vielmehr die christliche Gemeinschaft und im Besonderen deren Organisation.⁴³ Damit erfasst er die Bedeutung des materiellen Ortes für die Kultgemeinschaft und eine wichtige Facette des religionsgeschichtlichen Wandels nicht, so dass gerade dieser Aspekt hier beleuchtet werden kann.

Für das Frühmittelalter ist die Reziprozität zwischen Gemeinschaftsmodell und heiligem Ort von Albrecht DIEM in seinen Studien zum Mönchtum untersucht worden. Er verweist auf eine Besonderheit des columbanischen Mönchtums, in dem sich die räumliche Heiligkeit des Klosters nicht um die Reliquie Columbans ausbildet, sondern vielmehr über die Heiligkeit der Mönchsgemeinschaft vermittelt wird. Grundlegend für die Heiligung der Gemeinschaft – und damit auch des Klosters – ist dabei die Implementierung der Regel und die Einhaltung der Disziplin.⁴⁴ Im Anschluss an diese Erkenntnis ist zu ermitteln, ob es ähnliche Tendenzen auch bei der Formierung der Gesamtgesellschaft gab und sich diese anhand von Regelungen zum Verhalten der Gläubigen in Bezug auf den heiligen Raum feststellen lassen.

⁴² IOGNA-PRAT: *Lieu de culte*; IOGNA-PRAT: *La maison dieu*.

⁴³ IOGNA-PRAT: *Lieu de culte*; IOGNA-PRAT: *La maison dieu*, siehe dort z. B. S. 309: „[...] le bâtiment ecclésiastique de l'époque carolingienne s'impose peu à peu comme lieu fondateur de la communauté, comme le pôle structurant d'un nouveau paysage social, l'église en tant que corps matériel devenant indispensable à la définition du corps spirituel de l'Église.“

⁴⁴ Albrecht DIEM: *Das monastische Experiment: Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens*. Münster 2005; Albrecht DIEM: *Monks, Kings and the Transformation of Sanctity: Jonas of Bobbio and the End of the Holy Man*. In: *Speculum* 82 (2007), S. 521–559, bes. S. 558 f.

Von Interesse ist dabei besonders das Zusammenspiel von weltlicher und kirchlicher Herrschaft bei der Institutionalisierung des Kirchengebäudes als Sakralraum. Hier ergeben sich Ansatzpunkte zur Klärung des Verhältnisses von *regnum* und *ecclesia*.⁴⁵ So soll untersucht werden, in welchen Formen und auf welcher Basis die weltlichen Herrscher die von der Kirche entwickelten Konzepte des Sakralraums übernahmen und durchzusetzen versuchten. Diese Überlegungen bilden einen weiteren Mosaikstein auf dem Weg zu einem umfassenderen Bild der Methoden und Probleme bei der Errichtung einer christlichen Gesellschaft in frühmittelalterlicher Zeit. Gerade in Verbindung mit der weltlichen Herrschaft gilt es jedoch, unterschiedliche Zugriffe auf das Kirchengebäude zu berücksichtigen. Schon in der Spätantike entwickelt sich seit dem Jahr 419 mit der Asylgewährung an den Kirchen ein spezifisch herrscherlicher Zugriff auf das Kirchengebäude.⁴⁶ Der Kirchengebäudekomplex gilt seit der Zeit als staatlich verankerte Schutzzone.⁴⁷ Wenig beachtet hat die Forschung, dass auch die merowingischen Könige die Kirchen unter ihren Schutz nahmen und ihnen ihren Frieden verliehen.⁴⁸ Zwar hat in neuerer Zeit besonders Barbara ROSENWEIN darauf aufmerksam gemacht, dass mit dem heiligen Raum auch durch die weltliche Herrschaft festgelegte Räume zusammenfallen konnten, jedoch geht sie kaum auf die Spezifika des Kirchengebäudes als Objekt königlicher Gesetzgebung ein.⁴⁹ Ihr Konzept bezieht sich primär auf Klöster, Kirchen geraten vornehmlich als Ort des Asyls in den Blick, da sich anhand des Asylrechts die Überschneidung von heiligem Raum und königlicher Jurisdiktionssphäre besonders deutlich aufzeigen lässt, wie auch andere Studien zum Asyl aus den letzten Jahren zeigen konnten.⁵⁰ Kirchen waren demgemäß

45 Zur Diskussion um die Konzepte *regnum* und *ecclesia* siehe Stuart Airlie/Walter Pohl/Helmut Reimitz (Hg.): *Staat im frühen Mittelalter*. Wien 2006; HEINZELMANN: *Die Rolle der Hagiographie*.

46 Die erste positive Anerkennung des Rechts auf Asyl im römischen Recht ist im gallischen Bereich nicht durch den *Codex Theodosianus* überliefert, sondern durch die *Constitutiones Sirmondianae*, siehe *Constitutiones Sirmondianae* 13, S. 917. Zur Konstitution von 419 und ihrem Inhalt siehe Anne Ducoux: *Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d'asile dans les églises (IV^e- milieu du V^e s.)*. Paris 1994, S. 206–211; Christian Traulsen: *Das sakrale Asyl in der Alten Welt. Zur Schutzfunktion des Heiligen von König Salomo bis zum Codex Theodosianus*. Tübingen 2004, S. 287 f.

47 Gerhard Franke: *Das Kirchenasyl im Kontext sakraler Zufluchtnahmen in der Antike. Historische Zufluchtnahmen und theologische Implikationen in patristischer Zeit*. Frankfurt a.M. u. a. 2003, S. 525.

48 Heinrich Brunner: *Deutsche Rechtsgeschichte*, neu bearb. von Claudius Freiherr von Schwerin. Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft, hrsg. v. Karl Binding. Abt. 2. Teil 1. Bd. 2. Berlin ²1928 (ND 1959), S. 46–73, bes. S. 50 f.

49 Barbara H. Rosenwein: *Negotiating Space. Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*. Manchester 1999.

50 Ducoux: *Ad ecclesiam confugere*; Franke: *Das Kirchenasyl*; Traulsen: *Das sakrale Asyl*.

nicht nur heilige Räume, sondern gleichzeitig herrschaftlich-politisch definierte Friedensräume. Vor diesem Hintergrund gilt es vor allem herauszuarbeiten, inwiefern die weltlichen Konzeptionen des Kirchengebäudes komplementär zur Konstruktion des heiligen Raumes verliefen und inwieweit sie sich aus den Modellen von Heiligkeit lösen konnten.

Bei der Beantwortung der Frage nach den Vorstellungen vom Kirchengebäude als heiligem Ort müssen analytisch also zwei Ebenen beachtet werden: zum einen die Kirche als sakraler Ort und zum anderen die Kirche als öffentlicher Raum. Es ist nach den Interdependenzen zwischen der Idee der *ecclesia* als Gemeinwesen und ihrem Kultort sowie dessen Einbindung in gesellschaftliche Zusammenhänge zu fragen. Indem in der vorliegenden Arbeit der Frage nachgegangen wird, ab wann dem Kirchengebäude als heiliger Raum im Diskurs über die Kirche ein eigener Stellenwert zugeschrieben wurde, soll der religionsgeschichtliche und gesellschaftliche Wandel von der Spätantike zum Frühmittelalter sowie die frühmittelalterlichen Entwicklungen nachgezeichnet werden. Im Kern der Analyse soll die Dichotomie des *ecclesia*-Begriffs stehen, letztlich also die Herausbildung einer Ekklesiologie, die das Kirchengebäude als heiligen Ort in Verbindung mit der Entfaltung einer „wahrhaft christlichen Gesellschaft“ denkt, nachgezeichnet werden.

2 Anlage der Untersuchung

Bisher ist die Entwicklung der Vorstellung des Kirchengebäudes als heiligem Ort noch nicht in einer längeren Perspektive betrachtet worden, vielmehr hat die Forschung die Idee aus unterschiedlichen Blickwinkeln schlaglichtartig beleuchtet. Entweder kommt die spätantike Religionspraxis in den Fokus oder die liturgische Entwicklung mit ihren theologischen Bezügen seit dem 6. Jahrhundert, meist für die spätere Zeit sogar nur das ausgestaltete Kirchweihritual der karolingischen Zeit. Damit bleiben die historischen Vorstellungen, trotz des durchgehenden ekklesiologischen Diskurses, unverbunden und der religionsgeschichtliche Wandel kommt nicht in den Blick. Die vorliegende Arbeit soll diese Lücke schließen und die Entfaltung der Vorstellungen des Kirchengebäudes als heiligem Ort von der Spätantike bis in das frühere Mittelalter nachzeichnen. Obwohl also die Ekklesiologie im Mittelpunkt stehen soll, kann der theologische Diskurs nicht zum alleinigen Ausgangspunkt gemacht werden, denn er brach im 5. Jahrhundert im Westen nahezu ab und erlebte erst zu Beginn des 9. Jahrhunderts einen Aufschwung.⁵¹ Es ist also nicht möglich, die

51 Anne E. MATTER: Exegesis and Christian Education: The Carolingian Model. In: *Schools of Thought in the Christian Tradition*, hrsg. v. Patrick Henry. Philadelphia 1984, S. 90–105.

Entwicklung theoretischer Deutungsmuster allein anhand des theologischen Diskurses auszuwerten. Ebenso wenig kann man die Liturgie als Grundlage der Skizze nehmen, denn auch die Liturgieentwicklung ist nur punktuell auszu-leuchten. Für die Spätantike sind gar keine Zeugnisse erhalten und zwischen der Etablierung der Altarweihe zu Beginn des 6. Jahrhunderts und der Kirchweihe am Ende des 8. Jahrhunderts lässt sich keine kontinuierliche Genese nach-zeichnen, da keine durchgehende Quellengrundlage überliefert ist. Allein das normative Material fließt über den ganzen Zeitraum relativ stetig. Deshalb stellt die Untersuchung unterschiedlichster Rechtsquellen einen Schwerpunkt der Arbeit dar, der in der Zusammenschau mit dem theologischen Diskurs wie auch der Ritualisierung der Kirchweihe ausgewertet werden soll.

Zwar wird allenthalben auf die rechtliche Verankerung des Konzeptes des heiligen Ortes in den normativen Quellen verwiesen,⁵² dennoch liegt hierzu bis jetzt keine systematische Studie vor. Der Bogen der Rechtsquellen, die der Interpretation zugrunde liegen, spannt sich hierbei von der spätantiken Kai-sergesetzgebung über die sogenannten Volksrechte bis zu den herrscherlichen Kapitularien und von den Konzilskanones und Kanonessammlungen über die Bußbücher zu den *Capitula Episcoporum*. Anhand der Interpretation der Nor-men soll zum einen gefragt werden, wie sehr sich kirchliche und weltliche Vorstellungen vom Kirchengebäude als heiligem Raum einander anglichen, zum anderen, welche Rolle die Materialität der Heiligkeit bei den jeweiligen Nor-mierungsversuchen spielte. In einem letzten Schritt soll der Aspekt der Polarität von Reinheit und Unreinheit im Heiligen betrachtet werden, um zu einer ge-naueren Eingrenzung der Vorstellung von Raumheiligkeit zu kommen.

Seit der ausgehenden Spätantike thematisieren Kirchweihpredigten und ähnliche Texte immer wieder die Notwendigkeit, im Kirchengebäude bestimmte Verhaltensweisen zu vermeiden.⁵³ Die innere und äußere christliche Haltung ist in der Kirche außerordentlich wichtig, da der Mensch dort mit der himmlischen Sphäre in eine besonders enge Beziehung tritt. Somit war es unerlässlich, gerade in diesem Raum die Beziehung zwischen Mensch und Gott in einer Weise zu gestalten, die Gott gefällig war. Die Versuche, richtiges Verhalten in der Kirche durchzusetzen, beschränkten sich nicht auf die religiöse Ermahnung in Pre-digten und Schriften, sondern gingen in normative Quellen weltlicher und kirchlicher Provenienz ein. So lassen sich in den verschiedensten Rechtstexten Aussagen zur Definition und Funktion des heiligen Orts finden.⁵⁴ Die Auf-

52 Michel LAUWERS: *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*. Paris 1997; IOGNA-PRAT: *La maison dieu*.

53 Z.B. Caesarius von Arles: *Sermo CCXXIX*, Bd. II, S. 907–908 sowie *Sermo LV*, Bd. I, bes. S. 243.

54 Die Fruchtbarkeit der Heranziehung normativer Quellen zum Verständnis von Kon-zepten vom heiligen Raum hat die Forschung zum konfessionellen Zeitalter bereits

nahme von Bestimmungen zu heiligen Orten in der frühmittelalterlichen Rechtsetzung ist nicht ungewöhnlich, denn neben Regelungen eher „institutioneller“ Art nimmt diese immer auch Normen auf, die von dem Bemühen gekennzeichnet sind, christliche Verhaltens- und Denkmuster in der Gesellschaft zu implementieren und zu verstärken.⁵⁵

Ist die kirchliche Gesetzgebung schon aus dem Amtsverständnis des Bischofs heraus durch die Sorge um das Seelenheil der Gemeinde geprägt, gilt dieses Prinzip auch für die weltliche Rechtsetzung. Die Sorge um das christliche Leben gehört in der Auffassung der Merowinger und Karolinger zu ihrem Selbstverständnis als Herrscher.⁵⁶ In der zeitgenössischen Vorstellung war ihre Herrschaftsposition durch göttliche Zustimmung begründet und legitimiert. Aufgrund dessen waren die Herrschenden Gott in besonderer Weise verpflichtet. Um ihre Legitimation durch Gott zu perpetuieren, kam dem Herrscher die Aufgabe zu, Gottes Wohlgefallen an Reich und Kirche zu erhalten. Eine seiner Pflichten war es deshalb, das Christentum zu behüten und zu fördern und damit

erkannt, siehe BRADEMANN/FREITAG: Heilig und Profan, S. 387–407. Für die Frage nach dem heiligen Raum im Frühmittelalter liegen allein die Forschungen von VAN RHIJN: *Shepherds*, S. 124–138, zu einigen Aussagen der *Capitula Episcoporum* vor.

- 55 Hubert MORDEK: Karolingische Kapitularien. In: Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung. Aufsätze über Kapitularien und Kapitulariensammlungen ausgew. zum 60. Geburtstag. Frankfurt a.M. u. a. 2000, S. 55–80, hier S. 57–59; Thomas Martin BUCK: *Admonitio und Praedicatio. Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitulariennahen Texten (507–814)*. Frankfurt a.M. u. a. 1997; zum *correctio* Gedanken bei den Merowingern vgl. Stefan ESDERS: Römische Rechtstradition und merowingisches Königtum. Zum Rechtscharakter politischer Herrschaft in Burgund im 6. und 7. Jahrhundert. Göttingen 1997, S. 316–339; zur *correctio* als Pflicht der karolingischen Könige vgl. Giles BROWN: Introduction: the Carolingian Renaissance. In: *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*, hrsg. v. Rosamond McKitterick. Cambridge 1994, S. 1–52, bes. S. 17–28; Philippe DEPREUX: Ambitions et limites des réformes culturelles à l'époque carolingienne. In: *Revue historique* 307 (2002), S. 721–757, bes. S. 732–737, dort ferner Verweise auf die ältere Literatur.
- 56 Zur Übereinstimmung der religiösen Herrschaftsethik bei Karolingern und Merowingern siehe MORDEK: Karolingische Kapitularien, S. 58, Anm. 18; BUCK: *Admonitio und Praedicatio*, S. 278 f.; zum christlichen Königsgedanken Eugen EWIG: Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter. In: *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*. Mainauvorträge 4 (1954). Sigmaringen 1973, S. 7–73, bes. S. 17–24; zur Komplementärfunktion der herrscherlichen Gesetzgebung in kirchlichen Fragen Ingrid WOLL: Untersuchungen zu Überlieferung und Eigenart der merowingischen Kapitularien. Frankfurt a.M. u. a. 1995, bes. S. 247–258; ESDERS: Römische Rechtstradition, S. 325–339. Dort auch zur Anknüpfung der merowingischen Herrscher an die spätantike Tradition des Nebeneinander von kirchlichem und weltlichem Recht (ebd., S. 461–468). Zu den Konzilien als Nahtstelle zwischen Herrscher und Kirche neuerdings Aloys SUNTRUP: Studien zur politischen Theologie im frühmittelalterlichen Okzident. Die Aussagen konziliarer Texte des gallischen und iberischen Raums. Münster 2001; HEINZELMANN: Die Rolle der Hagiographie; DE JONG: *Ecclesia and the early medieval polity*; PATZOLD: Die Bischöfe im karolingischen Staat.

die Spannung, die zwischen der geoffenbarten Weltordnung und der Realität bestand, möglichst gering zu halten.⁵⁷ Jeder Verstoß gegen die christlichen Regeln gefährdete nicht nur das individuelle Seelenheil, sondern konnte den Zorn Gottes und dessen spürbare Auswirkungen – wie z.B. Seuchen und Katastrophen – auf die gesamte Gesellschaft herabrufen. Aus dieser Furcht heraus unterlagen auch Teile der weltlichen Gesetzgebung einer religiösen Programmatik, die auf die christliche Durchdringung der Gesellschaft zielte.⁵⁸

Inwieweit sich die Programmatik der Rechtsquellen in die Praxis umsetzen ließ, wird von der Forschung unter dem Schlagwort des Effektivitätsproblems intensiv debattiert.⁵⁹ In der Diskussion sind zwei Stränge auszumachen, die sich grundsätzlich mit der gleichen Frage beschäftigen, jedoch von zwei unterschiedlichen Perspektiven ausgehen. Die Frage bleibt dabei immer dieselbe, nämlich inwieweit sich im verschrifteten Recht überhaupt Rechtswirklichkeit darstelle.

Gerade die rechtshistorische Forschung hat das frühmittelalterliche Recht häufig ausgehend von einem heutigen bzw. einem idealtypischen Rechtsbegriff, der auf der Soll-Geltung von Normen basiert, untersucht.⁶⁰ An diesem

57 Franz J. FELTEN: Konzilsakten als Quellen für die Gesellschaftsgeschichte des 9. Jahrhunderts. In: Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag, hrsg. v. Georg Jenal, unter Mitarb. v. Stephanie Haarländer. Stuttgart 1993, S. 177–202, hier S. 184; ESDERS: Römische Rechtstradition, S. 337–339. Stefan ESDERS verweist in diesem Zusammenhang auf mögliche patristische Vorbilder (ebd., S. 337, Anm. 310).

58 BUCK: Admonitio und Praedicatio, S. 252–332.

59 Aus der reichen Literatur seien hier nur einige ausgewählte Titel genannt, dort auch jeweils weiterführende Literatur: Hermann NEHLSSEN: Aktualität und Effektivität der ältesten germanischen Rechtsaufzeichnungen. In: Recht und Schrift im Mittelalter, hrsg. v. Peter Classen. Sigmaringen 1977, S. 449–502; Harald SIEMS: Zu Problemen frühmittelalterlicher Rechtstexte. Zugleich eine Besprechung von R. Kottje: Zum Geltungsbereich der Lex Alamannorum. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abt. 106 (1989), S. 291–305, hier S. 302–305; Hanna VOLLRATH: Rechtstexte in der oralen Rechtskultur des früheren Mittelalters. In: Mittelalterforschung nach der Wende 1989, hrsg. v. Michael Borgolte. München 1995, S. 319–348, bes. S. 320–325; Joachim RÜCKERT: Rechtsbegriff oder Rechtsbegriffe – germanisch, römisch, kirchlich, heute? In: Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 569–602; PATZOLD, Steffen: Normen im Buch. Überlegungen zu Geltungsansprüchen so genannter „Kapitularen“. In: Frühmittelalterliche Studien 41 (2007), S. 331–350.

60 So konstatiert Jürgen WEITZEL: „Relatives Recht“ und „unvollkommene Rechtsgeltung“ im westlichen Mittelalter. Versuch einer vergleichenden Synthese zum „mittelalterlichen Rechtsbegriff“. In: Rechtsbegriff im Mittelalter, hrsg. v. Albrecht Cordes u. Bernd Kannowski. Frankfurt a.M. 2002, S. 43–62, hier S. 46: „Die deutschsprachigen Rechtshistoriker sind auf das staatlich gesetzte und durchgesetzte Recht fixiert. Die viel

Rechtsbegriff hat jüngst Jürgen WEITZEL Kritik geübt. Er vertritt die Ansicht, dass frühmittelalterliches Recht nicht am heutigen Rechtsbegriff gemessen werden darf, da es aufgrund konkurrierender Unrechtsbewältigungsformen – man denke nicht nur an die verschiedenen Rechtsordnungen, sondern z.B. an die Fehde oder das mündlich gewiesene Recht⁶¹ – von vorneherein nur eine unvollkommene Geltung beanspruchen konnte.⁶² Er hat den Nutzen eines autoritativen Rechtsmodells als Folie zur Interpretation des mittelalterlichen Rechts nicht nur hinterfragt, sondern gleichzeitig vorgeschlagen, jenes durch ein

variantenreicheren historischen Formen von Rechtsbildung und Rechtsgeltung werden grundsätzlich nicht thematisiert.“ Vgl. außerdem RÜCKERT: Rechtsbegriff oder Rechtsbegriffe; zum Nebeneinander verschiedener Rechtsordnungen und der Möglichkeit, diese unter einem Rechtsbegriff zu fassen, siehe Stefan ESDERS: Rechtsdenken und Traditionsbewusstsein in der gallischen Kirche zwischen Spätantike und Frühmittelalter. Zur Anwendbarkeit soziologischer Rechtsbegriffe am Beispiel des kirchlichen Asylrechts im 6. Jahrhundert. In: *Francia* 20 (1993), S. 97–125.

- 61 Das Nebeneinander der Rechtsformen erschöpft sich im merowingischen Frühmittelalter nicht im kirchlichen und weltlichen Recht, sondern es stehen auch unterschiedliche weltliche Rechtsordnungen nebeneinander, so können Romanen und die verschiedenen fränkischen Stämme auf ihr jeweils eigenes Recht zurückgreifen, siehe Walter POHL: Probleme einer Sinngeschichte ethnischer Gemeinschaften. Identität und Tradition. In: *Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur*, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 51–68. Stellvertretend für die Diskussion um Recht und Rechtsgewohnheiten siehe Gerhard DILCHER/Heiner LÜCK/Reiner SCHULZE (Hg.): *Gewohnheitsrecht und Rechtsgewohnheiten im Mittelalter*. Berlin 1992.
- 62 Zum Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit siehe Hanna VOLLRATH: *Oral Modes of Perception in Eleventh-Century Chronicles*. In: *Vox intexta. Orality and Textuality in the Middle Ages*, hrsg. v. Alger Nicolaus Doane u. Carol Braun Pasternack. Madison 1991, S. 102–111, hier S. 111; außerdem Steffen PATZOLD: *Konflikte im Kloster. Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs*. Husum 2000, S. 344–357, dort ferner weiterführende Literatur. Diese Auseinandersetzung mit dem Rechtsbegriff ist nicht mit einer begriffsgeschichtlichen Herangehensweise zu verwechseln, da nicht nach den Inhalten mittelalterlicher Begriffe für Recht gefragt wird. Zu den verschiedenen nebeneinanderstehenden Unrechtsbewältigungsformen siehe Dietmar WILLOWEIT: *Innergesellschaftliche und hierarchisch begründete Rechtsbildung im Mittelalter – Ein Kommentar*. In: *Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur*, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 561–568, hier S. 565; RÜCKERT: *Rechtsbegriff oder Rechtsbegriffe*, S. 580. An die Frage der Rechtsgeltung schließt sich häufig unmittelbar die Frage an, ob sich frühmittelalterliches Recht überhaupt als Recht bezeichnen lässt, siehe hierzu Karl KROESCHELL: Art. „Recht“. In: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, Sp. 510–513, hier Sp. 511: „Insbesondere fragt es sich, ob ihnen [den Rechtstexten] normative Geltung zukam, ob man sie also wirklich als Rechtsquellen bezeichnen sollte.“

offeneres Modell zu ersetzen, das von der Relativität des mittelalterlichen Rechts ausgeht und damit dessen Alterität anerkennt.⁶³

Zwar beschäftigen sich Frühmittelalterhistoriker ebenfalls mit der Rechtsgeltung, doch spielt der Rechtsbegriff hierbei bestenfalls eine untergeordnete Rolle. Im Mittelpunkt der Diskussion stehen vielmehr die Deutungskategorien Programmatik und normative Geltung. Aufgrund der schwer nachweisbaren Umsetzung der Gesetze in die Realität ist vor allem seit Patrick WORMALDS einflussreichem Artikel „*Lex Scripta* and *Verbum Regis*: Legislation and Germanic Kingship, from Euric to Cnut“ in den frühmittelalterlichen Rechtskodifikationen primär der Ausdruck eines königlichen Programms vermutet worden. In dieser Deutung erscheint der programmatische Impetus der Verschriftung als vorrangig; die Verschriftung, so die Kernthese, habe weniger auf Wirksamkeit gezielt, sondern erfolgte um der königlichen Selbstdarstellung willen.⁶⁴

63 WEITZEL: „Relatives Recht“ und „unvollkommene Rechtsgeltung“, WILLOWEIT: Innergesellschaftliche Rechtsbildung; zur Forschungsdiskussion siehe auch RÜCKERT: Rechtsbegriff oder Rechtsbegriffe. Einen ähnlichen Ansatz schlägt PATZOLD: Konflikte im Kloster, S. 342, vor: „Will man die Besonderheit des mittelalterlichen Rechtswesens erfassen und erklären, führt demnach die Frage, ob Normen schriftlich fixiert oder mündlich tradiert vorlagen, allein nur bedingt weiter. Statt dessen gilt es zu erforschen, in welcher Weise die Zeitgenossen sich im Konfliktfall die *Funktion* ihrer – wie auch immer überlieferten – Normen und Regeln vorstellten und zu welchem Zweck und in welcher Form sie diese Normen konkret heranzogen und verwendeten. Wichtiger ist also die Frage nach der spezifischen *Rechtsmentalität* der Menschen des frühen Mittelalters.“

64 Patrick WORMALD: *Lex Scripta* and *Verbum Regis*: Legislation and Germanic Kingship, from Euric to Cnut. In: *Early Medieval Kingship*, hrsg. v. Peter H. Sawyer u. Ian Wood. Leeds 1977, S. 105–138, bes. S. 119, S. 135–138: „It may be that our error is to think too much in terms of the practical application of our texts. [...] *Lex Scripta*, as the various contexts of its issue seem to hint, was not so much practical as ideological in its aspiration“. Hingegen formuliert SIEMS: Zu Problemen frühmittelalterlicher Rechtstexte, S. 303: „Für den, der die Effektivität der *lex scripta* verneint, bleibt die Frage, warum die *Leges* so oft abgeschrieben wurden und dabei wiederholt Bearbeitungen und Neuredaktionen erfuhren.“ Das Thema der Verschriftung hat er erneut aufgegriffen in Harald SIEMS: Zum Weiterwirken römischen Rechts in der kulturellen Vielfalt des Frühmittelalters. In: *Leges – Gentes – Regna*: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 231–255; zur Anwendung der *leges* in der Praxis siehe Wilfried HARTMANN: Einige Fragen zur *Lex Alamannorum*. In: *Der Südwesten im 8. Jahrhundert aus historischer und archäologischer Sicht*, hrsg. v. Hans Ulrich Nuber, Heiko Steuer u. Thomas L. Zotz. Ostfildern 2004, S. 313–333, hier S. 319–324, dort auch weiterführende Literatur. Für die karolingischen Quellen ließe sich in dieser Hinsicht anfügen, dass aus ihnen einige Male der Willen des Herrschers, die vorliegenden Regeln allen bekannt zu machen, deutlich wird, siehe MORDEK: Karolingische Kapitularien, S. 74–79. Ähnlich problematisch ist die Lage bei den Bußbüchern. Die Bußbücher werfen, wie die bisher betrachteten normativen Quellen auch, die Frage auf, ob sie nicht nur als Ausweis einer literarischen

Es ist davon auszugehen, dass eine eindeutige Gewichtung von Programmatik und normativer Geltungsabsicht aufgrund der Quellenlage und der nicht zu verleugnenden Rechtsvielfalt nicht ohne Weiteres zu erlangen sein wird. Neben dieser eher von den historischen Gegebenheiten abgeleiteten Überlegung ist zu bedenken, dass, obwohl die Argumente aus unterschiedlichen Betrachtungsstandpunkten entstehen, beiden die gleiche unerfüllbare Anforderung zugrunde liegt, nämlich die Kennzeichnung gesetzten Rechts durch eine Deckung zwischen Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit. In diesem Zusammenhang hat in jüngerer Zeit Thomas M. BUCK darauf hingewiesen, dass selbst das heutige Recht diese Ansprüche nicht einlöst; begründet Recht doch ein Sollen, das eben nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt.⁶⁵ Möchte man dieser Argumentation folgend die Kodifizierung nicht auf ein programmatisches Moment beschränken, muss davon ausgegangen werden, dass ein Sollensanspruch an das Recht bestand, der sich jedoch nicht eins zu eins in Realität umsetzte.⁶⁶ In dieser Hinsicht hat schon Rosamond MCKITTERICK pointiert formuliert: „It is obviously the case that the laws present a society as it should be rather than it was.“⁶⁷ Daneben gilt es zu bedenken, dass sich die Wirklichkeit in den

Produktion, Tradition und Rezeption zu interpretieren sind; vgl. *Paenitentia minora Franciae et Italiae saeculi VIII-IX*, Einleitung, S. VIII. Diese Auffassung speist sich vor allem aus der Anlage der Bußbücher, die durch häufige Wiederholung älterer Bußbestimmungen charakterisiert ist. So greifen die Kompilationen des 8. und 9. Jahrhunderts im Wesentlichen auf einen Quellenfundus zurück, der im 6. und 7. Jahrhundert entstanden ist. Dementsprechend ist davon auszugehen, dass die Bußnormen zu ihrer jeweiligen Rezeptionszeit praktische Relevanz besaßen. Siehe hierzu ROB MEENS: *Het tripartite boeteboek. Overlevering en betekenis van vroegmiddeleeuwse biechtvoorschriften*. Hilversum 1994, S. 220–266; Ludger KÖRNTGEN: *Bußbuch und Bußpraxis in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts*. In: *Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900*, hrsg. v. Wilfried Hartmann unter Mitarb. v. Annette Grabowsky. München 2007, S. 197–215, hier S. 198.

65 BUCK: *Admonitio und Praedicatio*, S. 9. Buck verweist auf die Auslegung der Aristotelischen Ethik durch Hans-Georg GADAMER: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 1990, S. 323–324: „Aristoteles zeigt, dass alles Gesetz in einer notwendigen Spannung zur Konkretion des Handelns steht, sofern es allgemein ist und deshalb praktische Wirklichkeit in ihrer vollen Konkretion nicht in sich enthalten kann. [...] Das Gesetz ist immer mangelhaft, nicht, weil es selbst mangelhaft ist, sondern weil gegenüber der Ordnung, die die Gesetze meinen, die menschliche Wirklichkeit notwendig mangelhaft bleibt und daher keine einfache Anwendung derselben erlaubt.“

66 BUCK: *Admonitio und Praedicatio*, S. 9 f.

67 Rosamond MCKITTERICK: *The Frankish Kingdoms under the Carolingians 751–987*. London/New York 1983, S. 100; Janet NELSON: *Legislation and Consensus in the Reign of Charles the Bald*. In: *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*. Studies presented to John Michael Wallace-Hadrill, hrsg. v. Patrick Wormald, Donald A. Bullock u. Roger Collins. Oxford 1983, S. 202–227, hier S. 210; BUCK: *Admonitio und Praedicatio*, S. 10. Zur Frage der Widerspiegelung der Realität in Rechtsquellen siehe außerdem FELTEN: *Konzilsakten*.

Rechtsquellen nur durch die Intention des jeweiligen Gesetzgebers gebrochen widerspiegelt.

Normative Quellen, so lässt sich vor diesem Hintergrund folgern, bilden heiligen Raum wohl nur als Idealtyp ab. Zugleich dokumentieren die Vorschriften, dass auch heilige Räume verschiedenen Zugriffen ausgesetzt sind, da sie aus der Verletzung der Normen, die den Idealtyp betreffen, entstehen. In den Rechtsquellen verdeutlicht sich die Konstruktion des heiligen Raumes, weil sich in ihnen der Aushandlungsprozess, in dem der Raum bzw. die Räume entstehen, widerspiegelt. Rechtstexte geben allein aufgrund ihrer naturgemäßen Knappheit meist nicht die gesamte Breite der theologischen Anschauungen wieder.⁶⁸ Dennoch bieten die Rechtsquellen vielfältige Einblicke in die Frage, wie das Kirchengebäude als heiliger Ort gedacht, abgegrenzt und erhalten werden sollte.

Einen besseren Einblick in die ekklesiologische Denkfigur, die auch den materiellen Raum einbezieht, bieten die liturgischen Entwicklungen, denn erst mit dem Kirchweihritus als genuinem Akt der Sakralisierung des Kultraumes materialisieren sich die Heiligkeitsvorstellungen.⁶⁹ Deshalb ist die Entfaltung des liturgischen Bezuges zum Kirchengebäude ein weiterer Kern der Analyse. Der Kirchweihritus, der sich auf das Kirchengebäude selbst bezieht, ist der Abschluss eines längeren religionshistorischen Prozesses zunehmender Ritualisierung, an dessen Ende ein auf das Kirchengebäude gerichteter Sakralisierungsakt steht. Darum sollen, bevor die Kirchweihordines untersucht werden, die der Liturgisierung vorausgehenden, seit der Spätantike verbreiteten Heiligungsmöglichkeiten aufgezeigt werden. Zwar haben einige Studien zur *ecclesia* den Kirchweihritus bereits in den Blick genommen, doch ist dessen geschichtliche Genese bisher außer Acht gelassen worden. Bislang hat man sich allein auf die Kirchweihordines des erst gegen Ende des 10. Jahrhunderts entstandenen römisch-germanischen Pontifikale bezogen.⁷⁰ Damit hat man sich der Möglichkeit beraubt, die prozesshafte Entwicklung der Vorstellung eines heiligen Raumes von der sich seit dem beginnenden 6. Jahrhundert etablierenden Altarweihe zum in karolingischer Zeit entstehenden Kirchweihritus sowie dessen unterschiedliche Ausprägungen nachzuvollziehen. Zudem ist bis jetzt vornehmlich die Handlungsebene des Ritus untersucht worden, vernachlässigt wurden dagegen die in den begleitenden Sprechakten deutlich werdenden Ideen. Deshalb sollen hier alle Ebenen des Rituals in einer genetischen Perspektive untersucht werden.

In direktem Bezug zur Kirchweihe stehen Schriften, die sich in exegetischer Absicht mit ihr beschäftigen. Daher müssen sie im engen Zusammenhang mit

68 Zur religiösen und theologischen Dimension des Kapitularienrechts: BUCK: *Admonitio und Praedicatio*, dort bes. S. 46–54, S. 239–394.

69 NEUHEUSER: *Mundum consecrare*.

70 REPSHER: *The Rite of Church Dedication*; IOGNA-PRAT: *La maison dieu*, S. 265–277.

der Ritualisierung der Kirchweihe gesehen werden, auch wenn sich das exegetische Schrifttum erst etwa ein halbes Jahrhundert nach der Einführung des Ritus herausgebildet hat. In ihm verdeutlicht sich, was im Ritus angelegt ist, nämlich, dass der Rekurs auf den heiligen Ort stark von der Bibel – besonders dem Alten Testament – geprägt ist. Die Tendenz, die Bibel als Ideengeber für die Ausgestaltung der Modelle vom Kirchengebäude als heiligem Ort zu nehmen, ist für das Frühmittelalter insgesamt nicht ungewöhnlich, hat die Forschung die grundlegende Bedeutung der Bibel als Richtschnur für theologische, soziale und politische Denkmodelle doch immer wieder betont.⁷¹ Zwar gilt dies schon für die merowingische Zeit, jedoch ist mehrfach festgestellt worden, dass seit der Übernahme der Herrschaft durch die Karolinger verstärkt auf biblische Vorbilder zurückgegriffen wurde.⁷² Ausdruck des gesteigerten Interesses an der Bibel ist unter anderem der Aufschwung exegetischer Schriften am Beginn des 9. Jahrhunderts. Deshalb sollen unter der vorliegenden Fragestellung die exegetischen Werke des Hrabanus Maurus, des Walahfrid Strabo und der anonym verfasste Traktat *Quid significant duodecim candelae* in den Blick genommen werden. Die frühmittelalterliche Exegese diente nicht nur dem Zweck, die Bibel in rechter Weise auszulegen, sondern auch der Allegorese der eigenen Kultwirklichkeit. Der Interpretation lag dabei ein typologisches Verständnis der liturgischen Vollzüge zu Grunde. Die Deutung erfolgt demgemäß häufig in mehreren Schritten, da sie auf einem Schema beruht, das eine Beziehung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament herstellt: Das Alte Testament enthält Präfigurationen der Geschehnisse, Personen und Gegenstände des Neuen Testaments, in welchem sich jene erfüllen. Im Kontext der Heilsgeschichte haben sie sich nicht nur im Neuen Testament erfüllt, sondern auch in

71 Raymund KOTTJE: Studien zum Einfluß des Alten Testamentes auf Recht und Liturgie des Frühen Mittelalters (6.–8. Jahrhundert). Bonn 1964; Wilfried HARTMANN: Die karolingische Reform und die Bibel. In: *Annuaire Historiae Conciliorum* 18 (1986), S. 58–74; John J. CONTRENI: Carolingian Biblical Culture. In: Johannes Scottus Eriugena. *The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for Promotion of Eriugenian Studies Held at Leuven and Louvain-La-Neuve, June 7–10. 1995*, hrsg. v. Gerd van Riel, Carlos Steel u. James McEvoy. Löwen 1996, S. 1–23; Mary GARRISON: The Franks as the New Israel? Education for an Identity from Pippin to Charlemagne. In: *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, hrsg. v. Yitzhak Hen u. Matthew Innes. Cambridge 2000, S. 114–161; Celia CHAZELLE/Burton VAN NAME EDWARDS: Introduction: The Study of the Bible and Carolingian Culture. In: *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, hrsg. v. dens. Turnhout 2003.

72 CONTRENI: Carolingian Biblical Culture, bes. S. 1; CHAZELLE/VAN NAME EDWARDS: Introduction, S. 1 f., S. 5–16.

der Kirche. Liturgie ist somit die Aktualisierung der Heilsgeschichte.⁷³ Die Exegese der Liturgie entfaltet zwei Ebenen, sie liefert Erklärungen liturgischer Zeremonien im heilsgeschichtlichen Horizont und bietet gleichzeitig eine Interpretation der Handlungsabläufe. Will man die Bedeutung der Kirchweihe verstehen, ist ein Blick auf deren liturgische Exegese daher unerlässlich. Zwar hat die Forschung die Texte bereits zur Interpretation herangezogen, jedoch hat sie jene primär in Hinblick auf die darin entwickelten Vorstellungen der christlichen Gemeinde befragt.⁷⁴ Hier soll im Gegensatz zu der bereits etablierten Vorgehensweise der Schwerpunkt in der Untersuchung der Aussagen über das Kirchengebäude liegen, um somit einerseits das Verständnis des Zusammenhangs zwischen Glaubensgemeinschaft und materiellem Kirchenraum zu erweitern und andererseits die damit verbundenen allegorisch-theologischen Vorstellungen genauer aufzuschlüsseln.

Im Vorausgegangenen ist schon deutlich geworden, dass man nicht generalisierend vom heiligen Raum sprechen kann, zu unterschiedlich sind die Konstruktionszusammenhänge. Um zu einem ausgewogenen Bild zu kommen und den synchronen wie diachronen Erscheinungsformen der Idee vom Kirchengebäude als heiligem Ort gerecht zu werden, stellt die Arbeit im Folgenden systematisch einzelne Quellengattungen vor. So kann dem Problem Rechnung getragen werden, dass sehr unterschiedliche Quellengattungen für die Beantwortung der Frage herangezogen werden müssen. Die Vorgehensweise bietet die Möglichkeit, unterschiedlichen Funktionszusammenhängen und Darstellungsabsichten der Quellen gerecht zu werden, ohne eine Ordnungsstruktur zu konstruieren, die den zu untersuchenden Entwicklungen zuwiderliefe. Parallele Entwicklungen, Interdependenzen, Gegenläufigkeiten, Metamorphosen und Abbrüche sind nur in dieser genetischen Perspektive auch tatsächlich als solche zu erfassen. Der breite Überblick erlaubt es, nicht nur die historische Entwicklung, sondern auch mögliche unterschiedliche Gewichtungen der Bedeutung der Kirchengebäude für die Gesellschaft in den einzelnen Quellengattungen sowie unterschiedliche Beschreibungsprinzipien, denen die Vorstellungen vom Kirchengebäude unterworfen werden, aufzudecken. Erst aus der Zusammenschau der weit verstreuten und vielgestaltigen Einzelaussagen lässt sich ein kohärentes Bild des Entwicklungsprozesses zeichnen.

Damit gleichzeitig die Prozesshaftigkeit der Entfaltung der Idee des Kirchengebäudes als heiligem Ort deutlich werden kann, verfolgt die Analyse zugleich einen groben chronologischen Ansatz, indem die einzelnen Phasen der Entwicklung als jeweils geschlossene Einheit betrachtet werden. Dass die

73 Marie Ann MAYESKI: Reading the Word in a Eucharistic Context: The Shape and Methods of Early Medieval Exegesis. In: *Medieval Liturgy. A Book of Essays*, hrsg. v. Lizette Larson-Miller. New York/London 1997, S. 61–84, bes. S. 64.

74 IOGNA-PRAT: *La maison dieu*; IOGNA-PRAT: *Lieu de culte*.

Chronologie nur vage eingehalten wird, hat zwei Gründe: Zum einen sind einige Quellen nur sehr ungenau datierbar. So ist z. B. der erste liturgische *ordo*, der einen Altarweihritus enthält, irgendwann zwischen 628 und 715 entstanden.⁷⁵ Zum anderen besteht durch den systematischen Ansatz innerhalb der als Phasen angenommenen Zeitabschnitte eine geschlossene Chronologie nur auf der Ebene der einzeln vorgestellten Quellengattungen. Die Gliederung orientiert sich an verschiedenen hervortretenden Denkelementen, die spätestens im 9. Jahrhundert zu einem umfassenden Modell des Kirchengebäudes als heiligem Ort zusammengefügt werden. Am Anfang steht die Spätantike als jene Zeit, in der erste Modelle des christlichen Kultes ausgeformt wurden. Der zweite Abschnitt ergibt sich schon aus der Frage, wie im fränkischen Reich als einem der Nachfolgerreiche des römischen Imperiums mit dem antiken Erbe umgegangen wurde. Außerdem bietet sich ein Einschnitt grob um 500 an, weil die im 6. Jahrhundert vorgenommene Ritualisierung der Altarweihe auf einen stärkeren Bezug zur Materialität des Kultes und damit auf eine Entwicklungsphase hindeutet. Der zweite Abschnitt, der also mit dem 6. Jahrhundert beginnt, schließt etwa die Zeit bis 750 mit ein, damit ist er jedoch zweigeteilt. Zum einen werden genuin fränkische Entwicklungen beleuchtet, zum anderen wird anhand der Bußbücher und der *Collectio Canonum Hibernensis* ein Blick auf die insularen Einflüsse, die schon häufiger als maßgeblich für die Ritualisierung des Christentums angesehen wurden,⁷⁶ geworfen. Der letzte Abschnitt reicht dann von der Entwicklung des Kirchweihritus am Ende des 8. Jahrhunderts bis zur Einbettung der Vorstellung des Kirchengebäudes als heiligem Ort im theologischen Diskurs.

Durch den breiten Überblick wird es möglich, die unterschiedlichen synchronen wie diachronen Gewichtungen in der Konzeption sowie verschiedene Beschreibungsprinzipien, denen die Vorstellungen von der *ecclesia* als heiligem Ort unterworfen wurden, aufzudecken. Erst durch diese Vorgehensweise lassen sich der Facettenreichtum des Begriffes *ecclesia*, der Prozess der Einbettung des materiellen Kirchengebäudes in die Ekklesiologie sowie die Querverbindungen zwischen heiligem Ort und Gesellschaft aufzeigen.

75 Cyrille VOGEL: *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*. Überarb. und übers. von William George Story und Niels Krogh Rasmussen. Washington 1986, S. 69.

76 KOTTJE: Studien zum Einfluß des Alten Testaments; Jan PRELOG: Sind Weihesalben insularen Ursprungs? In: *Frühmittelalterliche Studien* 13 (1979), S. 303–356; Cécile TREFFORT: *L'église Carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*. Lyon 1996; Frederick S. PAXTON: *Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*. Ithaca/London 1996.

II. Das Kirchengebäude in der Spätantike – ein heiliger Ort?

Die Vorstellung vom Kirchengebäude als heiligem Raum ist das Ergebnis eines religionshistorischen Wandels, dessen Wurzeln in der Spätantike liegen. Will man die frühmittelalterlichen Entwürfe des heiligen Raums verstehen, muss man sich also über die Anfänge der Idee Klarheit verschaffen. Der Denkraum, in dem das Christentum eine Vorstellung des heiligen Raums entwickelt, ist wie viele religiöse Haltungen des Christentums von der Bibel vorgegeben. Dies wirft grundsätzliche Probleme der Konzeption eines heiligen Ortes auf, da das Alte Testament eine andere Position bezieht als das Neue Testament. Berichtet das Alte Testament von zahlreichen Orten der Manifestation Gottes,¹ vermittelt das Neue Testament die Idee, Gott wohne an keinem lokalisierbaren Ort auf Erden.² Auf diese beiden Pole kann und muss sich jedes Nachdenken über den kultischen Raum im Christentum beziehen.³

Das Urchristentum – so die nahezu einhellige Forschungsmeinung – folgte der neutestamentlichen Auffassung und entwickelte dementsprechend keine Idee eines lokalisierbaren heiligen Ortes.⁴ Die Vorstellung einer Topographie des Heiligen entfaltete sich seit der Spätantike in einem auf verschiedenen Um-

1 Diether KELLERMANN: Art. „Heilige Stätten II. (Altes Testament)“. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 14, S. 677–679; Claudia STICHER: Das „Haus Gottes“ in der heiligen Schrift. In: „Das Haus Gottes, das seid ihr selbst“. Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe, hrsg. v. Ralf M. W. Stammberger, ders. u. Annekatrin Warneke. Berlin 2006, S. 11–20.

2 Z.B.: Joh 2,13–22; Joh 7,37 f.; Offb 21,22; Mat 27,51; Joh 4,23; 1. Kor 3,11; 1. Kor 3,16 f.; 1. Petr 2,4–6. Zu dieser Problematik siehe auch IOGNA-PRAT: *La maison dieu*, S. 32–33.

3 Die Spannung zwischen der Unverortbarkeit Gottes und der Kirche als einem besonderen Manifestationsort spielt in der Kirchengeschichte immer wieder eine Rolle. Als Beispiel kann hier die vehemente Ablehnung der Kirchengebäude als Kultstätte durch Peter von Bruis im 12. Jahrhundert gelten, siehe Dominique IOGNA-PRAT: *Order and Exclusion. Cluny and Christendom Face Heresy, Judaism, and Islam (1000–1150)*. Ithaca/London 2002, hier S. 156–181; Rainer BERNDT: Die „structura Ecclesiae“ im Widerschein der Heiligen Schrift. Aspekte ekklesialen Denkens bis ins hohe Mittelalter. In: „Das Haus Gottes“, das seid ihr selbst“. Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe, hrsg. v. Ralf M. W. Stammberger, Claudia Sticher u. Annekatrin Warneke. Berlin 2006, S. 33–70, hier S. 33–38.

4 DEICHMANN: Vom Tempel zur Kirche, S. 55; MARKUS: How on Earth Could Places Become Holy?, S. 258. Hierzu auch Apg 2,46; Röm 16,3; Kol 4,15.

ständen beruhenden Prozess, dessen Facetten in der Forschung recht unterschiedlich gewichtet werden, grundsätzlich werden aber drei wesentliche Faktoren bestimmt: Ein Element der Ausbildung der Idee des heiligen Ortes ist die Institutionalisierung der Gemeinde als Kultgemeinschaft, die schon in der Spätantike in einem engen Bezug zum Kirchengebäude gedacht wurde. Daneben sieht die Forschung die Entwicklung der Vorstellung vor allem als Ausfluss der religiösen Praxis; so gelten die Verehrung der Stätten der Menschwerdung Gottes und das Aufkommen des Reliquienkultes als Wurzeln einer materiell-örtlichen Vorstellung des Heiligen.⁵

Als Kern der Konzeptionalisierung des heiligen Ortes wurde eine Denkfigur ausgemacht, die vornehmlich auf den Schriften des Neuen Testaments basiert.⁶ Fundamentale Bedeutung kam der aus der Apostelgeschichte stammenden Idee zu, dass Gott, dessen Thron der Himmel und dessen Fußschemel die Erde sei, nicht in Tempeln wohne, die mit menschlichen Händen gemacht sind.⁷ Besonders einflussreich sollte daneben eine Stelle aus den paulinischen Schriften werden, nämlich: „Wer den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben. Denn Gottes Tempel ist heilig, und der seid ihr.“⁸ Die in der Spätantike als zentral angesehenen Stellen der Bibel fördern damit zum einen die Vorstellung einer Allgegenwart Gottes, die sich nicht räumlich beschränken lässt, und zum anderen eine Tempelmetaphorik, in welcher der Tempel zu einem Referenzsymbol für die Seele eines jeden Gläubigen wird. In den Übernahmen der biblischen Vorstellung klingt immer die Ablehnung des heiligen Ortes mit: Zwar sprechen die biblischen Motive nicht explizit gegen einen materiellen Kultort, wenden sich aber gegen eine Verortung Gottes oder verorten Gott so deutlich im Menschen, dass eine materielle Verörtlichung Gottes innerhalb dieses Rahmens undenkbar wird.⁹ In der Spätantike ist eine Tendenz der Verörtlichung der Heiligkeit weniger dem theologischen Diskurs zu entnehmen als

5 Zur Verehrung der Stätten Christi Wirkens im Heiligen Land Sabine MACCORMACK: *Loca sancta: The Organization of Sacred Topography in Late Antiquity*. In: *The Blessings of Pilgrimage*, hrsg. v. Robert G. Ousterhout. Urbana/Chicago 1990, S. 7–40; Peter W. L. WALKER: *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*. Oxford 1990; Joan E. TAYLOR: *Christians and Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins*. Oxford 1993; zur Reliquienverehrung als Heiligungsfaktor BROWN: *The Cult of the Saints*; MARKUS: *How on Earth*, S. 265; YASIN: *Saints and Church Spaces*, S. 151–286.

6 Nicht immer wird der Zusammenhang zwischen biblischer Vorlage und Konzeption so deutlich wie durch DEICHMANN: *Vom Tempel zur Kirche*, herausgearbeitet, dennoch findet sich das Thema auch in anderen Arbeiten durchgehend als eine Wurzel der Vorstellung, siehe z.B. Robert A. MARKUS: *The End of Ancient Christianity*, S. 139–140; YASIN: *Saints and Church Spaces*, S. 16–20.

7 Apg 7,47–50.

8 1. Kor 3,16. Siehe außerdem 2. Kor 6,16; Eph 2,19–22.

9 YASIN: *Saints and Church Spaces*, S. 17–20; IOGNA-PRAT: *La maison dieu*, S. 29–82.

vornehmlich seit dem 4. Jahrhundert der Religionspraxis. Zur Veränderung führte vor allem der Beginn der Verehrung der Wirkungsstätten Christi im Heiligen Land sowie die Etablierung des Reliquienkults,¹⁰ mit der eine Hinwendung zu als heilig empfundenen Räumen einherging. In diesen Zusammenhang gehören auch die – von der Forschung bisher übersehenen – noch sehr tentativen und vereinzelt Versuche der Konzilien am Ende des 4. und zu Beginn des 5. Jahrhunderts, das Verhalten im Kirchengebäude zu normieren. Trotz der verstärkten Neigung zur Verörtlichung des Heiligen ist eine bewusste Vorstellung einer räumlichen Eingrenzung der Heiligkeit auf das Kirchengebäude im rein religiös-theologischen Kontext nicht zu finden. Ein klares Konzept der auf den Kirchenraum eingegrenzten Heiligkeit entsteht in einem völlig anderen funktionalen Kontext, nämlich im Asylrecht der römischen Kaiser.¹¹

Im Zentrum des folgenden Kapitels werden die verschiedenen Felder stehen, auf denen die Idee des Kirchengebäudes als heiliger Raum Formen annahm. Es soll erarbeitet werden, wie sich die Konstruktion des heiligen Ortes auf unterschiedlichen Ebenen entfaltete, die dann in den fränkischen Nachfolgereichen des Imperiums verfeinert, verfestigt, aber vor allem erweitert werden sollte.

1 Das Kirchengebäude und die Bedeutung der betenden Gemeinde

Obwohl die frühen christlichen Denker die Vorstellung eines heiligen Kultorts in Abgrenzung zur römischen und jüdischen Religion ablehnten,¹² formte sich früh eine Idee der Heiligkeit der Gemeinde aus, die nicht vollständig vom Ort der Gemeindeversammlung abgelöst werden kann. Eine erste Phase der Ineinssetzung von Gemeinde und Kirchengebäude ist bereits im 2. Jahrhundert festzustellen: So erfuhr der Begriff *ecclesia* eine semantische Erweiterung von einem allein auf die Gemeinde bezogenen, auch für das Kirchengebäude geläufigen Begriff.¹³ Die Dichotomie von Gemeinde und Ort der Versammlung verkompliziert die Frage nach der räumlichen Komponente der Heiligkeit, da die Gemeinde häufig nicht ohne ihren Versammlungsraum zu denken ist. Es muss also gefragt werden, ob die räumliche Komponente bei den Kirchenvätern

10 Zum Prozess der Verörtlichung der Heiligkeit siehe MARKUS: How on Earth Could Places Become Holy?; SOTINEL: Les lieux de cult.

11 Erstaunlicherweise wird das Asyl meistens nicht als Wurzel der Heiligkeit genannt, eine Ausnahme bildet SOTINEL: Les lieux de cult, S. 429–431.

12 YASIN: Saints and Church Spaces, S. 16–21.

13 Christine MOHRMANN: Les dénominations de l'église en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens. In: Revue des sciences religieuses 36 (1962), S. 155–174. Zu diesem Phänomen und dem gesamten lexikalischen Bestand zur Bezeichnung der Kirche siehe IOGNA-PRAT: La maison dieu, S. 48–53.

eine explizite Rolle spielte. Eine der klarsten Aussagen zu diesem Thema findet sich in den Stromata Clemens' von Alexandria. Er lehnt mit Rückbezug auf die durch das Neue Testament verbreitete Idee Gott sei allgegenwärtig und nur der Mensch könne Tempel Gottes sein, die Heiligkeit der Kirche explizit ab. So fragt er seine Leser, wie ein Werk von Baumeistern, Steinmetzen und Handwerksarbeit heilig sein könne.¹⁴ Und fügt hinzu, dass die von menschlichen Handwerkern verfertigten Götterbilder und Tempel aus leblosem Stoff gemacht seien, so dass auch sie selbst leblos, stofflich und unheilig seien.¹⁵ Clemens drückt deutlich seine Überzeugung aus, dass die Kirchenbauten keine Heiligkeit beanspruchen können und die Gemeinde völlig unabhängig vom Raum die Würde Gottes in sich aufnimmt. Wahrscheinlich gegen Ende des 2. Jahrhunderts oder am Beginn des 3. Jahrhunderts formuliert Minucius Felix Octavius eine ähnliche Idee. Er lässt seinen Hauptcharakter in der Verteidigung des christlichen Glaubens zu einem Heiden sprechen:

Was für einen Tempel soll ich ihm bauen, wenn die ganze Welt, die durch sein Werk gemacht ist, ihn nicht einfangen kann? Und soll ich, obwohl ich, als Mensch in großen Räumen lebe, die Macht einer so großen Majestät in einem Gebäude einschließen? Wäre es nicht besser, wenn er in unserem Geist geweiht ist, in den Tiefen unseres Herzen geheiligt?¹⁶

Minucius Felix bringt damit die Überzeugung auf den Punkt, Gott könne sich nicht in materiellen Bauten einfangen lassen, sondern habe seinen Ort in den Herzen der Gläubigen.¹⁷ Wie leicht dem eigentlich spirituellen Konzept des Zusammenhangs der Anwesenheit Gottes und der Gemeinde auch eine räumliche Dimension zugeschrieben werden kann, lässt sich beispielsweise anhand von Ausführungen Origenes' ersehen. Obwohl er an vielen Stellen seines Werkes die Meinung vertritt, dass Gott überall anwesend, die Seele des Menschen Gottes wahrer Tempel und Gott unmöglich in von Menschenhand gemachten Dingen zu verehren sei,¹⁸ beschreibt er dennoch das Kirchengebäude als einen Ort der Versammlung der Gläubigen, der für diese etwas Angenehmes habe, und geht ferner davon aus, dass sie dort von den Heerscharen der Engel und der Macht Gottes umgeben seien.¹⁹ Aus den Überlegungen Origenes' lässt sich

14 Clemens von Alexandria: Teppiche VII 5, 28, 1–7, S. 33–34 und VII 5, 29, 1–8, S. 34–35. Vgl. hierzu YASIN: Saints and Church Spaces, S. 18 f.

15 Clemens von Alexandria: Teppiche VII 5, 28, 4, S. 33–34.

16 Minucius Felix: Octavius, 32, 1–2, S. 30: (...) *templum quod ei exstruam, cum totus hic mundus eius opere fabricatus eum capere non possit? et cum homo latius maneam, intra unam aediculam vim tantae maiestatis includam? nonne melius in nostra dedicandus est mente, in nostro immo consecrandus est pectore?*

17 YASIN: Saints and Church Spaces, S. 17 f.

18 YASIN: Saints and Church Spaces, S. 19 f.

19 Origenes: Vom Gebet (De Oratione) 31, 5, S. 141. Vgl. hierzu: YASIN: Saints and Church Spaces, S. 35.

leicht das Dilemma bei der Suche nach dem heiligen Ort ersehen, erscheint es doch auf den ersten Blick möglich, aus seiner Aussage eine Heiligkeit des Ortes herauszulesen. Sieht man jedoch genauer hin, wird deutlich, dass die Verknüpfung der betenden Gemeinde mit der göttlichen Anwesenheit am Kultort nicht die Heiligkeit des Ortes thematisiert. Vielmehr liegt die Relevanz des Ortes nur in der räumlichen Gebundenheit des menschlichen Handelns; Heiligkeit wird ausschließlich der versammelten Gemeinde zugesprochen. Die spätantiken Denker stellten unabhängig davon, ob sie in Griechisch oder Latein schrieben, zwar eine Beziehung zwischen der Gemeinde und ihrem Versammlungsort fest, dennoch imaginierten sie vor allem in Ablehnung der älteren paganen Vorstellungen das Kirchengebäude nicht als Wohnort Gottes.²⁰ Ein weiteres deutliches Beispiel hierfür ist die Kirchweihpredigt Zenons von Verona. Auch er nutzte seine Predigt, um die Analogie von Kirchengebäude und Seele auszuloten. Er vertrat die Auffassung, heidnische Tempel, die ohne den rechtmäßigen und ergebenen Kult seien, würden von Gott weder als genügend noch als notwendig für seine Ehre empfunden, da er die ganze Welt gemacht habe. Außerdem betonte er, einer spiritualistischen Auffassung folgend, dass so wie für leblose Götzenbilder ihnen ähnliche Tempel passen, für den lebendigen Gott auch lebendige Tempel notwendig seien.²¹

Die von Zenon und vielen anderen aufgegriffene paulinische Idee des Tempels Gottes als menschliche Seele ermöglichte ein Spiel mit den verschiedenen Ebenen des Tempelbegriffs. Die Dialektik des Begriffs „Tempel“ stand im Zentrum der Überlegungen zum Kirchengebäude: Die Identifikation des Menschen mit dem Tempel erhebt das Kirchengebäude über den heidnischen Tempel gerade dadurch, dass nicht das „tote“ Gebäude, sondern die lebendigen Seelen der Menschen Träger Gottes sind. Deshalb beschrieben die Kirchenväter das Kirchengebäude in Abgrenzung zum Tempel auch nicht als inhärent heilig,

20 Vgl. YASIN: *Saints and Church Spaces*, S. 20.

21 Zenon von Verona: *Tractatus*, II 6 (I 14) *De aedificatione domus dei* a Salomone, S. 168, c. II. 3–4: *Sed haec saecularia sine legitimo ac deuoto cultore nec sufficientia nec necessaria honori suo protestatur deus, hactenus dicens: Caelum mihi thronus et terra suppedaneum pedum meorum. Quam mihi aedificabitis domum? Aut quis locus ad requiem mihi? Omnia enim ista fecit manus mea (...) 4. Reprobat ergo tam inmensum, tam insigne, tam opulens templum, quia in eo uerum non erat templum. Etenim hominum conciliabulum est contextio ista parietum, fidelis autem populus dei templum, apostolo dicente: Vos estis templum dei et spiritus dei habitat in uobis. Et uerum est, nam sicut idolis insensatis similia templa conueniunt, ita uiuenti deo uiua templa sunt necessaria.* Zur Interpretation der Predigt Zenons siehe Claire SOTINEL: *Locus orationis ou domus dei? Le témoignage de Zénon de Vérone sur l'évolution des églises* (tractatus II, 6). In: *Studia patristica* 29 (1997), S. 141–147. Ein früheres Beispiel für die Idee, das Herz der Gläubigen wäre der Sitz Gottes, findet sich bei Lactantius: *Divinarum Institutionum* IV, 13, 26: (...) *ecclesia, quae est uerum templum dei, quod non in parietibus est, sed in corde ac fide hominum* (...). Für weitere Beispiele siehe MARKUS: *The End of Ancient Christianity*, S. 264.

sondern als Funktionsort; Bedeutung kam dem Kirchengebäude nicht deswegen zu, weil Gott dort wohnt, sondern weil es als Ort des Kultes – bzw. des Gebetes – ein Raum ist, in dem sich die „lebendigen Tempel“ versammeln. Die Vorstellung bringt Hilarius von Poitiers auf den Punkt, wenn er sich gegen die Idee wendet, Gott könne auf einem Berg oder in einem Tempel angebetet werden, da Gottesverehrung nur im Geiste stattfinden könne, weil Gott ein unendliches geistiges Wesen sei.²²

Die enge Verbindung der sich im Gebet an Gott wendenden Gemeinde mit der räumlichen Dimension des Kirchengebäudes und damit die Betonung seiner Funktionalität ist nicht nur Thema in den Schriften der Kirchenväter, sondern begegnet auch in den verschiedenen Benennungen des Kirchengebäudes. Das Verhältnis der Gemeinde zum Ort wird deutlich reflektiert in der Bezeichnung als Haus des Gebetes (*locus/domus orationis*).²³ Die Begrifflichkeit verörtlicht die Kommunikationssituation des Menschen mit Gott. So wie die Verbindung des Kirchengebäudes mit der betenden Gemeinde in der Begrifflichkeit „Haus des Gebets“ zutage tritt, wird auch die Verbindung Gottes mit dem Kirchengebäude sprachlich in der Wendung Haus Gottes (*domus Dei*) gefasst.²⁴ Damit ist das Repertoire der Bedeutungsfelder von *ecclesia* bzw. *domus Dei* noch nicht ausgeschöpft, da die Begriffe eingebunden in biblisch-hermeneutische Deutungsmuster Inhalte anlagern, die über die Bedeutung „Gemeinde“ oder „Wohnort Gottes“ hinausgehen: Die Varianzbreite umschließt hierbei die Seele jedes einzelnen Gläubigen, den Tempel des Alten Testaments wie das himmlische Jerusalem.²⁵ In der Spätantike entwickelte sich so ein Bezeichnungsspektrum für das Kirchengebäude, dessen Bedeutung mehrdimensional war. Die Begriffe *ecclesia*, *domus Dei* und *domus orationis* deckten ein weites semantisches Feld ab; diese Inkonsistenz verschaffte einen Spielraum, im jeweiligen Kontext Gewichtungen vorzunehmen, die zwar meist spiritualistischen Sinngebungen un-

22 Hilarius von Poitiers: De trinitate II 31, S. 67: *Ergo quia Deus inuisibilis inconprehensibilis immensus est, ait dominus uenisse tempus ut non in monte uel in templo Deus sit adorandus: quia Spiritus Deus est, et Spiritus nec circumscibitur nec tenetur, qui per naturae suae uirtutem ubique est neque usquam abest, in omnibus omnes exuberans* (...). Hilarius geht aber nicht nur von der Uneinschließbarkeit Gottes in einem Tempel aus, sondern formuliert in einem anderen Text auch den Gedanken, dass der Mensch der Tempel Gottes sei, siehe Hilarius von Poitiers: Tractatus in psalmum CXXVI, 6–8, S. 617–619. Ähnliche Denkmuster spiegeln sich Jahrhunderte später noch in den Predigten Caesarius' von Arles: Sermones, Bd. 2, 229, S. 905; 227, S. 897; 228, S. 901.

23 SOTINEL: *Locus orationis*, S. 146.

24 Zum breiten semantischen Feld von *domus*, das auch die soziale Ordnung beinhaltet, siehe Emilien LAMIRANDE: Art. „Domus, domus dei“. In: Augustinus-Lexikon, hrsg. v. Cornelius Mayer. Bd. 2. Basel 1996, Sp. 602–605.

25 Zur begrifflichen Facette des himmlischen Jerusalem siehe Andrea SPATAFORA: From the „Temple of God“ to God as Temple. A Biblical Theological Study of the Temple in the Book of Revelation. Rom 1997; HORIE: Perceptions of Ecclesia, S. 23.

terlagen, dennoch gleichzeitig einen Denkraum für die Verortlichung Gottes enthalten konnten. Bei der Suche nach den Vorstellungen des heiligen Raumes muss also immer aus dem Kontext geschlossen werden, welche Sinndimension des Begriffs vorliegt. Wie sehr selbst im 4. Jahrhundert noch die spiritualistische Anwendung der Begrifflichkeiten im Zentrum der Rhetorik stand, verdeutlichen die Schriften Augustinus'. Er operiert in seinen Texten vornehmlich mit der paulinischen Tradition und betont immer wieder, der Mensch selbst sei das Haus Gottes (*domus Dei*).²⁶

Die dichotome Beziehung zwischen Gemeinde und Kirchengebäude, die im Denken der Kirchenväter so präsent war, fand auch Widerhall in einem in der Spätantike verbreiteten Denkmodell, das das Kirchengebäude in seiner architektonischen Gestalt zu einer Metapher für die Gemeinde machte. Das bekannteste und wohl früheste Beispiel dieser Form der Ekphrasis findet in einer Kirchweihpredigt Eusebius' von Caesarea Ausdruck, die er anlässlich der Einweihung der Kathedrale von Tyrus 315 hielt.²⁷ Wie wenig man sich zu dieser Zeit mit der Heiligkeit des Raumes beschäftigte, wird schon aus der Tatsache deutlich, dass Eusebius die Dedikation der Kathedrale von Tyrus mit keinem speziell auf das Kirchengebäude ausgerichteten Ritus verband. Zu ihrer Einweihung reichte – wie bis weit über die Spätantike hinaus – die erstmalige Feier der Eucharistie in der Kirche.²⁸ In seiner Predigt entfaltete Eusebius einen vielschichtigen Diskurs über die Kirche, der – beeinflusst durch die Beendigung der Christenverfolgung – getragen wird durch das Einrücken der Kirche als Institution und des Kirchenbaus in das heilsgeschichtliche Geschehen. Zu Beginn seiner Rede wendete er sich an Paulinus, den Bischof von Tyrus und Errichter der neuen Kirche. Um dessen Verdienst am Kirchenbau zu beschreiben, griff er auf das Alte Testament zurück und fragte, ob man Paulinus als einen neuen Beseeler, der das göttliche Zelt errichtete, oder Salomon, den König des neuen und viel besseren Jerusalem, oder einen Zorobabel benennen solle, der dem Tempel Gottes noch weit größere Herrlichkeit verlieh. Damit führte er im Rückgriff auf das Alte Testament in das Thema seiner Predigt ein, die sich ganz um die Instandsetzung des Tempels des Herrn dreht. Zentrales Thema der

26 Zur den Vorstellungen Augustinus' siehe RATZINGER: Volk und Haus Gottes, S. 175; REPSHER: The Rite of Church Dedication, S. 27–29. So nutzt Augustinus auch den Begriff der *domus dei* selten, siehe hierzu LAMIRANDE: Art. „Domus, domus dei“, Sp. 602.

27 REPSHER: The Rite of Church Dedication, S. 19 f.; FORNECK: Die Feier der *Dedicatio ecclesiae*, S. 8 f.

28 Eusebius von Caesarea: *Historia ecclesiastica* X, III 1–X, IV 71, S. 395–445. Zur Kirchweihe des Eusebius und der Bedeutung der ersten Nutzung siehe NEUHEUSER: *Mundum consecrare*, S. 267 f.; FORNECK: Die Feier der *Dedicatio ecclesiae*, S. 8 f.; HORIE: *Perceptions of Ecclesia*, S. 1 f. Zur Auswertung seiner Ekklesiologie vgl. IOGNA-PRAT: *La maison dieu*, S. 59–63.

Predigt ist der Wiederaufbau der christlichen Gemeinde nach der Verfolgung; das materielle Kirchengebäude streifen Eusebius' Überlegungen hingegen nur kurz. Auch Eusebius' Überlegungen kreisen letztendlich um das paulinische Modell. So beschreibt er auch den Aufbau der Kirche durch Paulinus aus dieser Perspektive; Paulinus nimmt den Aufbau der Kirche aus den Steinen der Gläubigen vor. Die Predigt hat gleichzeitig eine historische Dimension, denn die Gemeinde beruht auf dem Fundament der Apostel und Propheten, deren Eckstein Jesus Christus ist.²⁹ Damit bindet er die Gemeinde von Tyrus in die heilsgeschichtliche Entwicklung mit ein. Die Beschreibung Eusebius' bezieht sich nicht auf das materielle Kirchengebäude, sondern – um seinen eigenen Worten zu folgen – auf einen lebendigen Tempel des lebendigen Gottes.³⁰ Eusebius bewegt sich hiermit ganz auf der Ebene der spiritualisierten Auffassung des Tempels.³¹

Die große Bedeutung von Symbolisierungskonzepten für das Nachdenken über den Kirchenbau reflektiert sich auch in Eusebius' Nachdenken darüber, wie das Sichtbare das Unsichtbare spiegele. Hier bringt er das Kirchengebäude in seiner realen materiellen Gestalt ins Spiel. Die Errichtung des Kirchengebäudes ist ihm Ausdruck der nach der Christenverfolgung aufblühenden Wiederbelebung des Glaubens.³² Der Zusammenhang zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem wird noch deutlicher, wenn er die Brunnen des neuen Kirchenbaus beschreibt: sie sind Symbol der heiligen Reinigung. Gleichzeitig scheinen sie den Gläubigen auch reale Reinigung erlaubt zu haben.³³ Dass Eusebius' Deutung trotz der massiven Spiritualisierung seiner Gegenstände möglicherweise eine lokalisierbare Heiligkeit nicht völlig ausschloss, ergibt sich aus seiner Beschreibung des Altars. Der Altar ist ihm als Mittelpunkt des Ensembles das Allerheiligste, zu dem ein hölzerner Lettner den Zugang verwehrt.³⁴ Der Lettner soll die Menge davon abhalten, den Altarraum zu betreten. Eine weitere Begründung findet sich bei Eusebius nicht. Im Zutrittsverbot spiegelt sich möglicherweise der Versuch, die Gemeinde zu hierarchisieren, denn Eusebius' spiritualisierende Ekphrasis der Kirche nimmt deutlich eine Hierarchisierung an, in der verschiedene Gruppen von Gläubigen jeweils einem bestimmten Teil der

29 Eusebius von Caesarea: *Historia ecclesiastica* X, IV, 21, S. 411.

30 Eusebius von Caesarea: *Historia ecclesiastica* X, IV, 22, S. 411.

31 Das stimmt überein mit anderen Aussagen Eusebius', in denen er die Heiligkeit von Orten eindeutig ablehnt. Insgesamt zur Haltung Eusebius' siehe WALKER: *Holy City, Holy Places*.

32 Z.B. Eusebius von Caesarea: *Historia ecclesiastica* X, IV 28–36, S. 417–421.

33 Eusebius von Caesarea: *Historia ecclesiastica* X, IV, 40, S. 423.

34 Den Altar als Ort lokalisierbarer Heiligkeit zu kennzeichnen, war in der Spätantike üblich, so finden sich beispielsweise in der Asylgesetzgebung viele Vorschriften, die seine Heiligkeit hervorheben; vgl. z. B. Cod. Theod. 9, 45, 4, S. 520–524.

Kirchenarchitektur zugewiesen werden und der Altar Christi Stelle einnimmt.³⁵ Letztlich ist so die Vorstellung von der Heiligkeit des Altars eine spiritualisierte, auch wenn sich in der Beschreibung des realen Altars eine Materialisierung des Heiligen andeutet. Wie stark die Idee materieller Heiligkeit auf Ablehnung stieß, führt Eusebius selbst vor Augen, indem er betont, dass die Schönheit des Kirchenbaus nur diejenigen berühre, die ihr Augenmerk allein auf die äußeren Dinge richteten. Wichtiger als das Äußere – so betont Eusebius – seien die geistigen Vorbilder und gotteswürdigen Musterbilder dieser Dinge: Nicht die Erneuerung des Kirchenbaus als Monument ist von zentraler Bedeutung, sondern die Erneuerung des göttlichen und vernünftigen Baus der Seelen der Gläubigen.³⁶ Eusebius bewegt sich mit seiner Predigt also ganz im Rahmen der spiritualistischen Auffassung des Kirchenbaus, wobei der reale Kirchenbau immer wieder zum Bezugspunkt seiner Ausführungen wird. Ähnliche Interpretationsmuster fanden auch im Westen weite Verbreitung.³⁷

Die hier gesammelten Ausführungen über die Kirche wie auch die direkt auf das materielle Kirchengebäude bezogenen Aussagen bezeugen, dass sich der Diskurs in der Spätantike keineswegs um das Kirchengebäude als heiligen Ort drehte. Dennoch ist sie die erste Phase der Entfaltung einer Denkfigur, die auf ganz verschiedenen Ebenen das Kirchengebäude zum Gegenstand hat, allerdings dessen materiellen Ort nicht als heilig mitdenkt. Zwar kommt das Kirchengebäude durch die Spiegelbildlichkeit von Kirchengebäude und Gemeinde in den Blick, die Idee, dass Gott in der Kirche wohnt, und damit die Vorstellung der Heiligkeit des Kultortes findet innerhalb des theologischen Rahmens in der Spätantike allerdings noch kaum bis keinen Niederschlag. Die Heiligkeit wurde nicht lokalisiert gedacht, obwohl sie mit einem Ort assoziiert wurde. In dieser Konzeption wohnt Heiligkeit einzig und alleine der sozialen Formation der Gemeinde inne. Die im Diskurs deutliche Ablehnung der Heiligkeit des Ortes ist von Claire SOTINEL als Abwehr einer zunehmend topozentrischen Denkweise erklärt worden, die ihren Ursprung möglicherweise in der „Paganisierung“ des Christentums habe.³⁸ Zwar mag dies durchaus ein Faktor gewesen sein, es ist allerdings zu erwägen, welchen Einfluss die unterschiedlichen biblischen Positionen hatten, die die Diskussion geprägt haben. Eine verstärkte Tendenz zum heiligen Ort kann durchaus nicht nur auf eine „Paganisierung“, sondern auch auf einen Bedeutungszuwachs des Alten Testaments, das heilige Stätten durchaus gekannt hat, hindeuten. Vor allem aber ist der Einfluss der Religionspraxis zu berücksichtigen, die – teils in Abhängigkeit von paganen Vorstel-

35 Eusebius von Caesarea: *Historia ecclesiastica* X, IV, 63–68, S. 439–441.

36 Eusebius von Caesarea: *Historia ecclesiastica* X, IV, 26, S. 413–415 und X, IV, 55, S. 433.

37 Für einen Überblick siehe IOGNA-PRAT: *La maison dieu*.

38 SOTINEL: *Locus orationis*, S. 147.

lungen und Altem Testament, teils auf völlig neuen Wegen – zur Verörtlichung des Heiligen tendierte.³⁹

Befragt man den theologischen Diskurs zur Religionspraxis, ergibt sich ein etwas anderes Bild. Obwohl die Kirchenväter eine Heiligkeit des Raumes rundheraus ablehnten, lassen sich bei ihnen dennoch auf das Verhalten im Kirchengebäude bezogene Vorschriften entdecken. Die Reglementierung von Verhaltensweisen gilt gerade in der Religionssoziologie als definitorisch für das Heilige, da das Heilige einer Kraftdimension entspricht, die durch den Umgang mit ihr definiert wird. Infolgedessen betont die Forschung häufig Ausschließlichkeit als Faktor für die Heiligkeit von Objekten: Das heilige Objekt definiert sich gerade dadurch, dass der Zugang zu ihm beschränkt ist, sowie darüber, wer es handhaben darf und wie es gehandhabt wird. Umso verwunderlicher ist, dass die Rolle der Verhaltensregulierung im Bezug auf die Entwicklung der Vorstellung der Heiligkeit des Kirchengebäudes in der Spätantike in der Forschung bisher kaum Raum einnimmt. In jüngerer Zeit hat Ann Marie YASIN auf die Relevanz von Aussagen zum Verhalten im Kirchengebäude im Rahmen der sozialen Konstruktion des Raumes hingewiesen.⁴⁰ Sie hat allerdings nur die Kirchenväterliteratur und nicht die Kanones, die für das Mittelalter wirkmächtig wurden, untersucht. Die Untersuchung der Kanones soll hier nachgeholt werden.

Ann Marie YASIN will den heiligen Raum in erster Linie abgesetzt gegen die Idee eines *locus sanctus* als ein durch soziale Handlungen ausgedrücktes Phänomen etablieren, deshalb hebt sie die Bedeutung der Religionspraxis hervor. Sie wählt religionssoziologische Untersuchungen als Folie und geht deshalb davon aus, dass mit dem Heiligen gewisse Tabus verbunden sind.⁴¹ In diesen Kontext stellt sie die Beobachtung, dass einige Kirchenväter trotz der Ablehnung der Vorstellung des Kirchengebäudes als heiligen Ort Normen für das Verhalten in ihm postulierten. Aus ihrer Perspektive sprechen die in diese Richtung getroffenen Vorschriften für eine auch unter den Kirchenvätern verbreitete Vorstellung vom heiligen Kirchenraum. Nimmt man die Ablehnung eines *locus sanctus* jedoch ernst, ändert sich der Befund: Das Kirchengebäude nimmt dann in den Überlegungen zur Verhaltensreglementierung keine erkennbar eigenständige Rolle ein. Nicht der *locus sanctus* ist Teil der Argumentationen, Ziel ist es vielmehr, eine Verchristlichung des Verhaltens besonders in Bezug auf den Kult zu erreichen. Als bestes Beispiel für die Komplexität des Gedankenganges ist wohl das Werk Clemens' von Alexandria zu nennen. Obwohl er an anderer Stelle die Heiligkeit der Kirche explizit ablehnte,⁴² verlangte er in seinem *Pae-*

39 Vgl. hierzu MACCORMACK: *Loca sancta*.

40 YASIN: *Saints and Church Spaces*, S. 34–39.

41 YASIN: *Saints and Church Spaces*, S. 38 f.

42 Clemens von Alexandria: *Teppiche* VII, 5, 28, 2–4.

dagogus von den Gläubigen, dass sie nur ordentlich gekleidet zur Kirche gehen sollten, mit reinem Körper und reinem Herz, und so tauglich zu Gott zu beten.⁴³ Ob seine Aussage jedoch als Reinheitstabu im Umgang mit dem heiligen Raum bewertet werden kann, ist äußerst fraglich, beschäftigt sich sein Werk doch auf vielen Ebenen mit der christlichen Lebensführung und verlangt von Christen zur Erfüllung eines sittlichen Lebens ganz allgemein Reinlichkeit⁴⁴ wie auch die Zurückhaltung bei der Bekleidung.⁴⁵ Seine Sorge entspringt also keinem räumlich gefassten Tabu – Zentrum der Überlegung ist vielmehr die Kommunikationssituation mit Gott.⁴⁶ In diesem Sinne lässt sich auch die Forderung der syrischen *Didascalia*, in der Kirche dem Wort Gottes zu lauschen und deshalb nicht zu flüstern, zu schlafen, zu lachen oder Zeichen zu machen, interpretieren.⁴⁷ Bezugspunkt der Verhaltensregulierung ist demnach das Wort Gottes und nicht das Kirchengebäude. Als räumlich gedachtes Tabu könnte auch das Zutrittsverbot für die Sündhaften zur Kirche bewertet werden.⁴⁸ Die dahinterliegende Absicht ist es jedoch nicht, die Kirche rein zu erhalten, sondern die Trennung des exkommunizierten Gemeindemitglieds von der Gemeinde deutlich zu machen. Der liminale Aspekt liegt nicht in der materiellen Trennung von profan und sakral, sondern auf der räumlichen Beschränkung der spirituell reinen Gemeinde.

Dennoch scheint es den Wunsch, als heilig empfundene Teile des Kirchenraumes abzugrenzen, schon recht früh gegeben zu haben, denn es finden sich durchaus räumlich gedachte Tabus. Tatsächlich erwähnt beispielsweise Eusebius in seiner Kirchweihpredigt eine hölzerne Absperrung um den allerheiligsten Altar, die den Zweck hatte, der Menge den Zutritt zu verwehren.⁴⁹ Damit bezeugt er eine örtliche Heiligkeitsvorstellung, die allerdings nicht auf das gesamte Kirchengebäude übertragen wurde. Die besondere Fokussierung auf den Altar geht auch aus einem Kanon des Konzils von Laodicea hervor. Dort verboten die Konzilsteilnehmer den Frauen, an den Altar heranzutreten.⁵⁰ Eusebius hingegen scheint ein Zutrittsverbot für alle Laien im Sinn gehabt zu haben. Das explizite Zugangsverbot für Frauen steht möglicherweise im Zu-

43 Clemens von Alexandria: *Der Erzieher* III, XI 79, 3.

44 Clemens von Alexandria: *Der Erzieher* III, IX 46–48, S. 177–179.

45 Zur Zurückhaltung bei der Bekleidung siehe Clemens von Alexandria: *Der Erzieher* III, XI 53–56, S. 183–186.

46 Dabei steht die Idee der Sündlosigkeit beim Opfer im Mittelpunkt, siehe Clemens von Alexandria: *Der Erzieher* III, XII 90, 4, S. 213.

47 Arthur Vööbus: *The didascalia Apostolorum in Syriac*. Bd. 2. Löwen 1979, c. XII, S. 132. Eine lateinische Version der *Didascalia* wurde im 5. Jahrhundert verfasst; siehe ebd., Bd. 1, S. 28–30.

48 YASIN: *Saints and Church Spaces*, S. 37 f.

49 Eusebius von Caesarea: *Historia ecclesiastica* X, IV, 44, S. 427.

50 *Canones synodi Laodicensis*, c. XLIV *Ut ad sacrarium mulieres non introeant*, S. 148: *Quod non oporteat ingredi mulieres ad altare*.

sammenhang mit dem zunehmenden Ausschluss von Frauen aus der kirchlichen Hierarchie. Die Regelung beschäftigt sich im engeren Sinne nicht mit dem Kirchenraum, sondern mit dem Nahraum des Altares. Die laodizensischen Kanones reflektieren eine Binnendifferenzierung des Kircheninneren in Altarraum und Kirchenschiff und illustrieren die besondere Bedeutung des Altares als Nukleus der Raumheiligkeit. Unübersehbar ist, dass im Hinblick auf die Maßgaben keine Kohärenz bestand und aus den nur vereinzelt auf uns gekommenen Aussagen keine festen Kriterien abzuleiten sind.

Das Konzil von Laodicea verabschiedete noch weitere Kanones, die im Zusammenhang mit der Frage nach der Vorstellung vom Kirchengebäude als heiliger Ort von Bedeutung sind. In Kanon 28 findet sich ein recht elaboriertes Verbot, in der Kirche *convivia* (*agape*) abzuhalten.⁵¹ Dahingehende Synodalbeschlüsse sind außerdem vom Konzil von Karthago (419) überliefert.⁵² Die Verbote gründeten wohl in der zentralen Stellung des Gastmahls im gesellschaftlichen Zusammenleben der Spätantike. Im Falle der Bischöfe war das Mahl sogar Teil der bischöflichen *caritas* und gehörte dementsprechend zu ihren Pflichten.⁵³ Es ist somit kein Wunder, dass selbst Kleriker dazu aufgefordert werden mussten, keine *convivia* in der Kirche stattfinden zu lassen. Aus den knappen Ausführungen der Kanones ist eine Erklärung für die Verbote nicht abzuleiten. Es ließe sich darüber spekulieren, ob man die Gastmähler als Teil eines heidnischen Erbes empfand, das in der Kirche keinen Platz hatte. Eine derartige Begründung ist allerdings nicht sehr wahrscheinlich, da das Mahl trotz der heidnischen Tradition ein wichtiges Element der christlichen Kultur war.⁵⁴ Ein Motiv mag aber gewesen sein, das soziale Bündnis in Form des Gastmahls in der Kirche zugunsten des Kultes zu unterbinden. Dass Essen in der Kirche als ein grundsätzliches Problem aufgefasst wurde, belegt auch die kaiserliche Asylgesetzgebung des *Codex Theodosianus*. So sahen sich Theodosius und Valentinian gezwungen, das Asyl über den Kirchenbau hinaus auf das Atrium der Kirche zu erweitern, damit unter anderem die Einnahme von Speisen am Altar

-
- 51 Canones synodi Laodicensis, c. XXVIII In ecclesiis prandia fieri non debere, S. 142: *Quod non oporteat in dominicis, id est in domini ecclesiis, convivia quae vocantur agapae fieri nec intra domum dei comedere vel accubita sternere*. Zur Überlieferung des Konzils von Laodicea im Frühmittelalter siehe Kapitel IV.3 zur *Vetus Gallica* in dieser Arbeit.
- 52 Canones synodi apud Cartaginem, c. XLII. Ut in ecclesiis convivia minime celebrentur, S. 260: *Ut nulli episcopi vel clerici in ecclesia convivuntur, nisi forte transeuntes hospitorum necessitate illic reficiant. Populi etiam ab huiusmodi conviviis quantum fieri potest prohibeantur*.
- 53 Otto HILTBRUNNER/Denys GORCE/Hans WEHR: Art. „Gastfreundschaft“. In: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 8, Sp. 1061–1123.
- 54 Thomas STERNBERG: *Orientalium more secutus*. Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien. Münster 1991.

aus Pietät unterbleibe.⁵⁵ Obwohl in den Begründungen für die Maßnahmen gegen das Essen in der Kirche der heilige Raum nicht deutlich hervortritt, zielten sie eindeutig darauf, das Kirchengebäude zu einem Ort zu machen, an dem das Essen aus religiösen Gründen nicht erwünscht war.

Insgesamt kann also festgestellt werden, dass die spätantiken Kanones wenig Auskunft über die Vorstellungen des Kirchengebäudes als heiliger Raum geben, denn sie setzen Verbote ohne jede Begründung. Die Bedeutung des Kirchengebäudes tritt erst hervor, berücksichtigt man, dass die Konzilsteilnehmer von Laodicea sich nicht damit begnügten, die Funktion des Kirchengebäudes einzuschränken, sondern zugleich forderten, dass die Opfer nur im Kirchengebäude abzuhalten seien.⁵⁶ Damit hob man das Kirchengebäude als einzigen Ort für die Gottesdienstfeier von allen anderen Orten ab.

Die aus den spätantiken Konzilien hervorgegangenen Reglementierungen implizieren, dass die Gemeinde nicht ohne ihren spezifischen Kultort des Kirchengebäudes zu denken war. Doch war die Furcht um die örtliche Heiligkeit in den meisten Fällen nicht das Kriterium der Gebote. Häufig machten sie die Kirche noch nicht einmal zum Gegenstand, Vorrang hatte die Gemeinde. Einzig und alleine dem Altar scheint eine besondere Heiligkeit zugeschrieben worden zu sein. Während selten nachvollziehbar ist, ob die Werke der Kirchenväter direkten Einfluss auf die teils ähnlichen mittelalterlichen Vorstellungen hatten, gelingt dies für die Konzilsbeschlüsse recht gut, denn obwohl das Konzil von Laodicea ein Provinzialkonzil war, waren seine Beschlüsse – darunter auch die oben angeführten – durch eine breite Rezeption im frühen Mittelalter äußerst folgenreich.⁵⁷

55 Cod. Theod. 9, 45, 4, S. 520: *Hanc autem spatii latitudinem ideo indulgemus, ne in ipso dei templo et sacrosanctis altaribus confugientium quemquam manere vel vescere, cubare vel pernoctare liceat: ipsi hoc clericis religionis causa vetantibus, ipsis, qui confugiunt, pietatis ratione servantibus.*

56 Canones Synodi Laodicensis, c. LVIII Oblationes offerri in domibus non debere, S. 153: *Quod non oporteat in domibus oblationes caelebrari ab episcopis vel a presbiteris.*

57 Für die Übernahme ähnlich lautender Bestimmungen im Mittelalter mit dem Verweis, sie seien bereits in Laodicea gefasst worden, siehe beispielsweise Collectio Vetus Gallica XXII, 3, S. 437 und XXVII, 6, S. 452; Irische Kanonensammlung XLII *De ecclesia et mundo*, Cap. 18 *De eo, quod non comedendum, neque bibendum, neque dormiendum in ecclesia*, S. 167; MGH Capit. I, 22. Admonitio generalis, 789 m. Martio 23., Admonitio c. 17, S. 55.

2 Die Einwirkung der Religionspraxis auf die Verörtlichung von Heiligkeit

Die Entfaltung einer Topographie des Heiligen ist weniger das Ergebnis der theologischen Diskussion, als vielmehr durch die religionspraktischen Entwicklungen in der Erinnerung an das Leben Christi und der Heiligen des 4. Jahrhunderts vorangetrieben worden. Einfluss auf die Veränderungen hat maßgeblich die sogenannte konstantinische Wende genommen. Mit der Anerkennung des Christentums setzte auch schnell dessen Integration in den Staat ein, die sich unter anderem in dem durch Konstantin beförderten Bau von eigens dem Kult gewidmeten Gebäuden spiegelt.⁵⁸ Dadurch wurde die Idee der Lokalisierbarkeit von Heiligkeit begünstigt, wobei der Weg zwischen zwei miteinander in Beziehung stehenden Phänomenen geebnet wurde: der Errichtung von Kirchen und Pilgerstätten an „historischen“ christlichen Stätten im Heiligen Land und dem Bau von Kirchen über den Gräbern der Märtyrer.⁵⁹ Die Forschung hat zwei konkurrierende Modelle zur Wirkung des Phänomens auf die Entfaltung der Vorstellung vom Kirchengebäude als heiligem Ort entfaltet. So hat ein Teil der Forschung die Entstehung der lokalisierbaren Heiligkeit auf die Verehrung der Stätten im Heiligen Land zurückgeführt.⁶⁰ Eine Gegenmeinung vertritt Robert A. MARKUS; er geht davon aus, dass die Heiligkeit von Orten auf der Idee der heiligen Zeit basiert, die in der Verbindung mit der Märtyrerverehrung entstand und eben nicht auf die Verehrung der Stätten im

58 Bereits zuvor gab es Orte, an denen der christliche Kult begangen wurde, jene befanden sich aber in Wohnhäusern, die nicht allein für kultische Zwecke bestimmt waren, siehe hierzu CASEAU: *Sacred Landscapes*, S. 41. Zur Verdrängung der römischen Kulte und Tempel ebd., S. 29–40; Beatrice CASEAU: ΠΟΛΕΜΕΙΝ ΑΙΘΟΥΣΑ. La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'antiquité tardive. In: *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Etudes comparées*, hrsg. v. Michel Kaplan. Paris 2001, S. 61–123; Johannes HAHN: Tempelzerstörung und Tempelreinigung in der Spätantike. In: *Kult, Konflikt und Versöhnung. Beiträge zur kultischen Sühne in religiösen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen des antiken Mittelmeerraumes*, hrsg. v. Rainer Albertz. Bd. 2. Münster 2001, S. 269–282; zum konstantinischen Bauprogramm: Barbara WEBER-DELLACROCE/Winfried WEBER: „Dort, wo sich Gottes Volk versammelt“ – die Kirchenbauten konstantinischer Zeit. In: *Imperator Caesar Flavius Constantinus, Konstantin der Große*, hrsg. v. Alexander Demandt u. Josef Engemann. Darmstadt 2007, S. 244–257; zur zeitgenössischen Einschätzung des Bauprogramms siehe Eusebius von Caesarea: *De vita Constantini*, S. 200–203, S. 368–373. Hier schildert Eusebius zwar die äußere Pracht der neuen Bauten, geht jedoch nicht auf deren Heiligkeit ein, siehe hierzu auch ebd., S. 80–85.

59 TAYLOR: *Christians and Holy Places*, S. 295–342; IOGNA-PRAT: *La maison dieu*, S. 40 ff.

60 MACCORMACK: *Loca sancta*; Jonathan Z. SMITH: *To Take Place. Toward Theory in Ritual*. Chicago/London 1987, S. 88–95.

Heiligen Land zurückgeführt werden könne.⁶¹ Es scheint besonders für den Westen plausibel anzunehmen, dass die rituelle Erinnerung an die Heiligen an ihren Gräbern stärker auf die Entwicklung der Vorstellung der Lokalisierbarkeit von Heiligkeit eingewirkt hat als die Verehrung der Wirkstätten Christi im Heiligen Land. Denn erst die Heiligenverehrung erlaubte eine Verbreitung des Phänomens über das Heilige Land hinaus, auch wenn sich möglicherweise die eine aus der anderen Vorstellung speiste. Die Zentralität des spätantiken Heiligenkults für die Sakralisierung von Räumen haben vor allem Peter BROWN und Robert A. MARKUS betont.⁶² Sie beschreiben die Entwicklung des heiligen Raumes aus der Heiligenverehrung als komplexen Vorgang, der im Grunde nicht vom Raum ausging. Der Heiligung des Raumes war die Heiligung der Zeit durch die Kommemorationsfeiern am Todestag der Märtyrer vorausgegangen. Die Vorstellung der heiligen Zeit verband sich schließlich mit der Idee, dass auch die Gräber der Heiligen heilig seien, und produzierte damit die Vorstellung des heiligen Ortes.⁶³ Anfänglich beschränkte sich die Verehrung der Heiligen allein auf den ursprünglichen Ort ihres Begräbnisses. Erst das Aufkommen der Reliquienelevation und -translation am Ende des 4. Jahrhunderts ermöglichte es, Heilige unabhängig von ihrer originären Grabstätte erneut zu bestatten. Die erste bekannte Reliquieneinbringung im Westen nahm 385 Ambrosius von Mailand vor.⁶⁴ Über die hinter der Deposition stehenden Motive unterrichtet uns einer seiner Briefe. Ambrosius' Ausführungen kreisen in erster Linie um die Bedeutung der Heiligen als Vorbilder für die Gemeinde. Dabei hebt er zwar den engen Zusammenhang von Grab und Altar hervor, stellt jedoch an keiner Stelle eine Beziehung zwischen der Deposition der Reliquien und der Heiligkeit des Kirchengebäudes her.⁶⁵ Auch wenn die Sakralisierung des Raumes keine aktive Absicht Ambrosius' war, veränderte die von ihm angestoßene Praxis das christliche Raumgefüge enorm: Die Möglichkeit, die Reliquien an einen vom Bischof gewählten Ort zu überführen, erlaubte, die Ver-

61 MARKUS: *The End of Ancient Christianity*, S. 262.

62 MARKUS: *The End of Ancient Christianity*, S. 139–155; BROWN: *The Cult of the Saints*; siehe nun auch YASIN: *Saints and Church Spaces*.

63 MARKUS: *How on Earth*, S. 265.

64 Im Osten sind Reliquieneinbringungen bereits früher vorgenommen worden. So wurde Babylas durch Gallus (351–354) von Antiochia nach Daphne transferiert und Gebeine von Timotheus und Andreas sowie Lukas bereits im Jahr 356 bzw. 357 nach Konstantinopel gebracht, siehe hierzu MANGO: *Constantine's Mausoleum*. Zur Tradition in Rom siehe Steffen DIEFENBACH: *Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr.* Berlin/New York 2007, S. 359–379. Zu den ideellen Entwicklungen des Reliquienkultes in der Spätantike siehe Andreas HARTMANN: *Zwischen Relikt und Reliquien. Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften*. Berlin 2010.

65 Ambrosius von Mailand: *De obitu*, bes. S. 134–135.

ehrung vom Grab unabhängig zu bestimmen und so die Entwicklung einer Heiligentopographie zu lenken.⁶⁶

Zwar förderte die Heiligenverehrung den rituellen Fokus auf den Ort, an dem der Heilige seine Ruhestätte gefunden hatte, dennoch verband sich damit nicht automatisch die Vorstellung einer eigenständigen Heiligkeit des Kirchengebäudes. Heiligkeit verankerte sich örtlich in der Kirche nur aufgrund der Wirkung der in ihr ruhenden Gebeine des Heiligen.⁶⁷ Zudem wurde die Reliquieneinbringung nicht zu einer allgemeinen Praxis. So war sie auch bis in das 8. Jahrhundert hinein nicht konstitutiv für die Nutzung der Kirche.⁶⁸

Weder die Verehrung der Stätten im Heiligen Land noch die von Reliquien führt in der Spätantike zu der Vorstellung einer selbständigen Heiligkeit des Kirchengebäudes. Die Heiligkeit des Kirchengebäudes bestand allenfalls in der Ableitung aus anderen sakralisierenden Phänomenen: dem Reliquiengrab, der liturgischen Feier und dem Heil der christlichen Gemeinschaft.⁶⁹ Die Aufrichtung der Heiligkeit geschieht durch die Perpetuierung des Kultes um die besonderen Toten, ohne dass eine Begrenzung des Raumes vorgenommen wurde. Deshalb kann aus dem Reliquienkult nicht einfach eine differenzierte Vorstellung einer sich örtlich manifestierenden Heiligkeit abgeleitet werden, die durch das Kirchengebäude begrenzt ist. Die Profilierung des Raumes war trotz dieser ersten Schritte noch nicht weit gediehen, so erfuhr sie auch noch keine Formalisierung, wie sie sich im konkreten Sakralisierungsakt der Kirchweihe seit dem 8. Jahrhundert herausbildet.

Unbestreitbar liegt zwar bereits in der Spätantike ein ritueller Fokus auf dem Kirchengebäude, der sich vor allem auf der Basis der Theorie Mircea ELIADES als Vorstellung von der Heiligkeit des Ortes interpretieren lässt.⁷⁰ Die ableh-

66 BROWN: The Cult of the Saints, S. 21–39. Zur Praxis der Erhebung und Umbettung der Gebeine siehe Uta KLEINE: *Res sacra* oder *sacrilegium*? Graböffnungen, Gebeintransfer und Körperzerteilung in normativen und hagiographischen Zeugnissen des früheren Mittelalters. In: Inszenierungen des Todes – Hinrichtung, Martyrium, Schändung, hrsg. v. Linda-Marie Günther u. Michael Oberweis. Bochum 2006, S. 83–116.

67 MARKUS: How on Earth Could Places Become Holy?, S. 271.

68 Festgelegt wurde die Notwendigkeit, eine Reliquie bei der Weihe in die Kirche einzubringen, erst auf dem zweiten Konzil von Nicäa 787, siehe Concilium Nicaenum II, c. 7, S. 144 f., S. 145: *Quotquot ergo venerabilia templa consecrata sunt absque sanctis reliquiis martyrum, definimus in eis reliquiarum una cum solita oratione fieri positionem. Et si a praesenti tempore inventus fuerit episcopus absque lipsanis consecrare templum, deponatur; ut ille qui ecclesiasticas traditiones transgreditur.*

69 Zur Heiligung von Orten als Ableitung von anderen Phänomenen siehe HAMILTON/SPICER: Defining the Holy, S. 2–6; zur Heiligung durch das Heiligengrab siehe MARKUS: How on Earth Could Places Become Holy? Zur Entwicklung der Vorstellung des heiligen Ortes als Spiegel der heiligen Glaubensgemeinschaft siehe DEICHMANN: Vom Tempel zur Kirche. Weit über den spätantiken Befund hinaus beschäftigt sich IOGNAPRAT: La maison dieu, mit der „Baumetaphorik“.

70 YASIN: Saints and Church Spaces, bes. S. 15 f., S. 21, S. 286–291.

nende Haltung der Kirchenväter gegenüber der Idee, das Kirchengebäude sei der Sitz Gottes, macht jedoch deutlich, dass die Heiligkeit des Ortes während der Spätantike keine dem Christentum eigene Sinninformation war.

3 Staatliche Maßnahmen zum Schutz der Kirche und das Asyl als Spiegel der zunehmenden Vorstellung von Heiligkeit der Kirchengebäude

Es gehört zu den auffallenden Zügen der Entwicklung der Vorstellung des Kirchengebäudes als heiligem Ort, dass sie im Asylrecht entscheidend von staatlicher Seite mitgeprägt worden ist. Dem Asylrecht kann in der Spätantike wohl die Schlüsselstellung zur Abgrenzung des Kirchengebäudes als heiligem Raum zukommen; gleichzeitig kann an ihm rekonstruiert werden, wie die Idee des Kirchengebäudes als heiliger Ort im 5. Jahrhundert langsam Konturen gewann. Die Gestaltung des Asyls von staatlicher Seite aus hat ein vitales Interesse daran, die räumliche Einschränkung des Asyls vorzunehmen, stellt es doch einen Eingriff in die Rechtssphäre des Kaisers dar. Demgemäß wird es in den Rechtsquellen als Areal und damit als räumliches Gebilde konturiert. Folgerichtig erscheint die Asylgesetzgebung in der Forschung als ein wichtiges Element der Abgrenzung des heiligen Raumes. Wenn es eine Vorstellung des Kirchengebäudes als fest umrissenes Asylareal gibt, dann ist zu fragen, inwiefern diese Idee auf einer dem Ort innewohnenden Heiligkeit basiert.

In den letzten Jahren haben sich einige grundlegende Studien der Entwicklung des christlichen Asyls in der römischen Zeit gewidmet, deshalb kann es hier bei einer nur auf die Frage nach dem Verständnis der Kirche als heiligem Raum bezogenen Skizze der Entwicklung des spätantiken Asylrechts bleiben.⁷¹ Die Arbeiten zum Gegenstand sehen das kirchliche Asylrecht und infolgedessen auch das staatliche Asylrecht der Spätantike in gewisser Unabhängigkeit von älteren griechischen, römischen oder jüdischen Einflüssen.⁷² Orientierte sich die christliche Asylgewährung gerade in der Anfangszeit doch keineswegs in erster Linie an der Unantastbarkeit einer heiligen Sphäre, sondern erwuchs aus der Verpflichtung der Bischöfe zur Hilfe und Fürsprache für die Asylsuchenden. Die Idee des Asyls beruhte damit auf der christlichen Forderung der *misericordia* und der Sündenvergebung. Deshalb war die Flucht in ein Kirchengebäude nur eine

71 DUCLOUX: *Ad ecclesiam confugere*; Harald SIEMS: Zur Entwicklung des Kirchenasyls zwischen Spätantike und Mittelalter. In: Libertas. Grundrechtliche und rechtsstaatliche Gewährungen in Antike und Gegenwart. Symposium aus Anlaß des 80. Geburtstages von Franz Wieacker, hrsg. v. Okko Behrends u. Malte Diesselhorst. Ebelsbach 1991, S. 139–186; FRANKE: Das Kirchenasyl; TRAULSEN: Das sakrale Asyl, S. 295–300.

72 TRAULSEN: Das sakrale Asyl, S. 295–300, S. 308–310.

Form des kirchlichen Schutzes und kirchlicher Hilfe, daneben war auch jeder geschützt, der in irgendeiner Weise Beistand durch die kirchlichen Institutionen bekam.⁷³ Der Anspruch, die Intervention zugunsten von Asylsuchenden unabhängig von der Kirchenflucht zu gewähren, wurde beispielsweise im 7. Kanon des Konzils von Sardica (343) deutlich formuliert.⁷⁴ Neben diesem Kanon lässt sich keine weitere kirchenrechtliche Ausformung des Asylrechts feststellen, erst im Konzil von Orange (441) findet sich wieder eine das Asyl betreffende Bestimmung, die dann eindeutig auf die Kirche als Ort des Asyls verweist.⁷⁵ Die Position der Kirche kann für die Anfangszeit also nur aus erzählendem Quellenmaterial erschlossen werden. Auf die schon oft untersuchten Texte muss hier nicht weiter eingegangen werden, denn es interessiert in unserem Zusammenhang nur, dass sie sich mit dem Asyl zuvorderst aus der Perspektive der christlichen Pflicht zur Hilfe befassen.⁷⁶ In den Kontext der Ablösung des Asyls als primär räumliche Vorstellung gehört wohl auch ein Befund Gerhard FRANKES, der darauf hingewiesen hat, dass sich bei den lateinischen Kirchenvätern eine auffällige Abwendung vom Begriff des *asylum* beobachten lässt.⁷⁷ Stattdessen werde die Asylsuche häufig mit der Formel *ad ecclesiam confugere* umschrieben, eine Formel, die sich nicht nur auf die Flucht in das Kirchengebäude bezog. So stellt Gerhard FRANKE fest: „sie [die Formel *ad ecclesiam confugere*] bewegt sich an einigen Stellen auf spiritueller Ebene und reflektiert dabei definitiv keine kirchliche Sakralarchitektur.“⁷⁸ Trotz der räumlich-offenen Idee der bischöflichen Interzession verband sich mit ihr im Laufe der Zeit eine räumlich gebundene Asylsphäre auf dem Areal der Bischofskirchen.⁷⁹

Das Kirchenasyl war nicht von Beginn an in die staatliche Rechtsordnung eingebunden, vielmehr stand es lange Zeit im Gegensatz zur staatlichen Verbrechensverfolgung.⁸⁰ Dementsprechend zögerlich fand der Staat zu dessen Billigung. Beobachten lässt sich der Prozess der schrittweisen Anerkennung an

73 DUCLOUX: *Ad ecclesiam confugere*; Christian TRAULSEN: Barmherzigkeit und Buße. Zum christlichen Gehalt des spätantiken Kirchenasyls. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abt. 93 (2007), S. 128–153, hier S. 138; TRAULSEN: Das sakrale Asyl, S. 273–277.

74 TRAULSEN: Barmherzigkeit und Buße, S. 138 f.

75 Concilium Arausicanum A. 441, Concilia Galliae, A. 314–A. 506, S. 79.

76 TRAULSEN: Das sakrale Asyl, S. 270–277.

77 FRANKE: Das Kirchenasyl, S. 411 f.

78 FRANKE: Das Kirchenasyl, S. 408, siehe dort auch S. 408–441. Er verweist darauf, dass die Begrifflichkeiten, mit denen die Asylflucht beschrieben wird, sich in aller Regel an bereits in heidnischer Zeit geläufige Formulierungen anlehnte, siehe ebd., S. 303, S. 400. So dürfte „*ad ecclesiam confugere*“ sein Vorbild in der Formulierung „*ad statum confugere*“ haben.

79 DUCLOUX: *Ad ecclesiam confugere*, S. 59, S. 86–103; TRAULSEN: Das sakrale Asyl, S. 314.

80 DUCLOUX: *Ad ecclesiam confugere*, S. 62; TRAULSEN: Das sakrale Asyl, S. 277–283.

der Formulierung der im 4. Jahrhundert verfassten Gesetzestexte: Jene enthalten kein allgemeines, positiv gefasstes Recht auf Asyl; sie bemühten sich vielmehr, den Anspruch darauf einzuschränken.⁸¹ Eine Veränderung trat erst zu Beginn des 5. Jahrhunderts ein; so beschrieb im Jahr 419 eine Konstitution von Ravenna das Asyl im Kirchengebäude erstmals in positiver Weise.⁸² Grundsätzlich nimmt jene den Raumaspekt auf, wenn er auch nicht im Vordergrund steht. Die Gewährung des Asyls begründet die Konstitution nicht mit der Heiligkeit des Kirchengebäudes, sondern der Humanität der gesetzgebenden Herrscher Honorius und Theodosius. Gleichzeitig verbürgt sie einen den eigentlichen Kirchenraum überschreitenden Schutzraum, indem sie die Ausweitung der Heiligkeit der kirchlichen Verehrungswürdigkeit auf 50 Fuß vor die Kirchentüren vornimmt. Die Ausdehnung des Asylraums über das Kirchengebäude hinaus liegt primär in dem Wunsch begründet, es dem Asylanten zu ermöglichen, das Licht des Tages zu erblicken.⁸³ Das Kirchengebäude wurde unantastbar, da die Kaiser festlegten, dass derjenige ein Sakrileg begeht, der einen Asylanten aus dem Asyl holt. Durch die Kennzeichnung des Verbrechens als Sakrileg reiht man den Asylbruch in die Religionsvergehen ein.⁸⁴ Dennoch ist die räumliche Heiligkeit nicht von einem Tabu her gedacht, das dem Ort inhärent wäre, sondern von der Haltung des Menschen abhängig, ist es doch die kirchliche Verehrungswürdigkeit, die ausschlaggebend für die Regelung ist.⁸⁵ Dieser Ge-

81 SIEMS: Zur Entwicklung des Kirchenasyls, S. 142; ausführlicher DUCLOUX: *Ad ecclesiam confugere*; TRAULSEN: Das sakrale Asyl.

82 Diese erste positive Anerkennung des Rechts auf Asyl im römischen Recht ist im gal-lischen Bereich nicht durch den *Codex Theodosianus* überliefert, sondern durch die *Constitutiones Sirmondianae*, siehe *Constitutiones Sirmondianae* 13, S. 917. Zur Kon-stitution und ihrem Inhalt siehe DUCLOUX: *Ad ecclesiam confugere*, S. 206–211; TRAULSEN: Das sakrale Asyl, S. 287 f. In der merowingischen Zeit ist die Begrenzung des Asyls über das eigentliche Kirchengebäude hinaus weiterhin üblich. Zum Asyl im Werk Gregors von Tours DUCLOUX: *Ad ecclesiam confugere*, S. 209 f.; mehr Beispiele – wie das Edikt Childeberts I. und Chlothars I. – finden sich bei Nancy GAUTHIER: *Atria et portiques dans les églises de Gaule d'après les sources textuelles*. In: *Avant-nefs et espaces d'accueil dans l'église entre le IVe et le XIIe siècle*, hrsg. v. Christian Sapin. Paris 2002, S. 30–36.

83 *Constitutiones Sirmondianae* 13, S. 917: *Convenit, nostris praescita temporibus ut iustitiam inflectat humanitas. Nam cum plerique vim fortunae saevientis aufugerint adque ecclesiasticae defensionis munimen elegerint, patiuntur inclusi non minorem quam vitavere custodiam: nullis enim temporibus in luce vestibuli eis aperitur egressus. Adque ideo quin-quaginta passibus ultra basilicae fores ecclesiasticae venerationis sanctitas inhaerebit. Ex quo loco quisque tenuerit exeuntem sacrilegii crimen incurrat.*

84 Zum Sakrileg als Religionsvergehen siehe ESDERS: Rechtsdenken und Traditionsbe-wusstsein, S. 323 f.; Michael GLATTHAAR: Bonifatius und das Sakrileg. Zur politischen Dimension eines Rechtsbegriffs. Frankfurt a.M. u. a. 2004, S. 1–41.

85 Dies hat auch TRAULSEN: Das sakrale Asyl, S. 301, aufgezeigt: „Das Wort *reverentia* ebenso die Wendung *ecclesiasticae venerationis sanctitas* (Heiligkeit/Unverletzlichkeit der

setzungsbefehl folgten einige weitere, doch nicht alle beschäftigten sich mit der Örtlichkeit des Asyls, so dass im Rahmen der hier verfolgten Fragestellung nur diejenigen behandelt werden, in denen sich auch räumliche Konzeptionen des Asyls wiederfinden. Die wohl einflussreichste und sehr viel ausführlichere Konstitution erließen die Kaiser Theodosius und Valentinian im Jahr 432 in der Osthälfte des Reiches als Reaktion auf die Kirchenflucht einiger Sklaven in die Hagia Sophia, die mit dem Tod eines Klerikers und der Selbsttötung der Sklaven endete.⁸⁶ Einflussreich ist im Westen eine lateinische Zusammenfassung der Konstitution geworden, die durch die Aufnahme in den *Codex Theodosianus* verbürgt ist.⁸⁷ In diesem Gesetzestext erstreckt sich das Asyl auf den gesamten Kirchengebäudekomplex und macht ihn dadurch zu einer staatlich verankerten Schutzzone mit einer sakralen Dimension.⁸⁸ Sprachlich zeigt sie sich in der Verwendung der Bezeichnung des Kirchengebäudes mit dem Terminus „Tempel Gottes“ (*dei templum*) und in der *interpretatio* mit dem Begriff des heiligen Ortes (*locus sanctus*).⁸⁹ Auch in der *interpretatio* ist die Sakralität nicht in erster

kirchlichen Würde) in CSirm 13 beruhen auf einem anderen Blickwinkel: Nicht das Tabu, nicht die von der Gottheit drohende Strafe klingt hier an, sondern die dem Menschen gebührende Haltung.“

86 TRAULSEN: Barmherzigkeit und Buße, S. 142; TRAULSEN: Das sakrale Asyl, S. 289.

87 Für den lateinischen Text siehe Cod. Theod. 9, 45, 4, S. 520. Bekannt war die betreffende Bestimmung in Gallien nicht nur durch die Überlieferung des *Codex Theodosianus*, sondern auch durch die Aufnahme in die *Lex Romana Visigothorum*, siehe Lex Rom. Vis. 9, 34, S. 208–211 (*De his, qui ad ecclesias confugiunt*). Zur Überlieferung des *Codex Theodosianus* in Gallien siehe Ian WOOD: The Code in Merovingian Gaul. In: The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law in Late Antiquity, hrsg. v. Jill Harris u. dems. London 1993, S. 161–177; Detlef LIEBS: Die im spätantiken Gallien verfügbaren Rechtstexte. Literaturschicksale in der Provinz zwischen dem 3. und 9. Jahrhundert. In: Recht im frühmittelalterlichen Gallien: Spätantike Tradition und germanische Wertvorstellungen, hrsg. v. Harald Siems. Köln/Weimar/Wien 1995, S. 1–28, hier S. 4. Eine Interpretation von Cod. Theod. 9, 45, 4 unternimmt DUCLOUX: Ad ecclesiam confugere, S. 218–236. Zur Aufnahme in den *Codex Justinianus* und dessen Nachwirkung siehe SIEMS: Zur Entwicklung des Kirchenasyls, S. 151–154, dort auch S. 161 f. zum Asylrecht der *Lex Romana Visigothorum*. Es existiert auch eine sehr viel längere Version als der Ausschnitt, der im *Codex Theodosianus* präsentiert wird. Überliefert ist sie als Konzilkanon des Konzils von Ephesos und ist nicht in die westliche Tradition eingegangen. Zu der griechischen Fassung des Textes siehe FRANKE: Das Kirchenasyl, S. 443–448; TRAULSEN: Barmherzigkeit und Buße, S. 142–153. Der ausführlichere Text nimmt eine andere Gewichtung des Raums vor als die Überlieferung des *Codex Theodosianus*, die Asylgewährung wird dort wesentlicher aus der Unantastbarkeit der göttlichen Sphäre abgeleitet.

88 FRANKE: Das Kirchenasyl, S. 525.

89 Cod. Theod. 9, 45, 4, S. 520–524: *Pateant summi dei templa timentibus: nec sola altaria et oratorium templi circumiectum, qui ecclesias quadripertito intrinsecus parietum saeptu concludit, ad tuitionem confugientium sancimus esse proposita, sed usque ad extremas fores ecclesiae, quas oratum gestiens populus primas ingreditur, confugientibus aram salutis esse praecipimus, ut inter templi quem parietum descripsimus cinctum et post loca publica ianuas*

Linie räumlich-materiell gedacht, sondern entspringt vorrangig der Verehrungswürdigkeit der Religion. Die Bestimmung verbietet dem Asylanten, am allerheiligsten (*sacrosanctus*) Altar zu essen und zu schlafen, und gebietet ihm außerdem, unbewaffnet zu sein. Die Maßnahmen begründet der Text jedoch nicht mit der Notwendigkeit einer Reinhaltung des heiligen Ortes, sondern mit der Ehrerbietung vor der Religiosität. Ferner soll der Asylant, der sich weigert, den Bereich des Altars zu verlassen oder seine Waffen abzulegen, sein Anrecht auf Asyl verlieren. Die Verweigerung des Asyls sei deshalb legitim, da die der Religion gebührende Ehrerbietung über der Humanität stehe.⁹⁰ Die Formulierung verdient Beachtung: Nicht die materielle Heiligkeit ist ausschlaggebend für die Formulierung des Verbots, sondern die der Religion gebührende Ehrerbietung. Hieran verdeutlicht sich der schmale Grat zwischen dem Versuch, die Kirche als Ort des Glaubens zu erhalten, und der Pflicht, Asyl zu gewähren.

Ein etwas anderes Bild ergibt sich allerdings, wenn man die *interpretatio* des Gesetzes mit einbezieht, denn in jener findet sich eine mit der Reinerhaltung des Asylortes und damit wohl auch mit dessen Heiligkeit verbundene Erklärung. In der *interpretatio* verändert sich der Akzent dahingehend, dass der Bereich um den Altar herum gemieden werden muss, und zwar nicht nur aus einem religiösen Gefühl heraus, sondern gleichzeitig, damit er nicht verschmutzt (*polluere*) wird. Grundmotiv ist erneut die Verehrungswürdigkeit des Ortes, der hier gleichzeitig als heiliger Ort oder als Gott geweihter Ort erscheint, hinzu tritt aber eine stärker räumliche Vorstellung von Heiligkeit, da es nun der Ort ist, der durch die Verschmutzung betroffen ist.⁹¹ Nicht dem ganzen Kirchengebäude

primas ecclesiae quidquid fuerit interiaccens sive in cellulis sive in domibus hortulis balneis areis atque porticibus, confugas interioris templi vice tueatur. (...) Hanc autem spatii latitudinem ideo indulgemus, ne in ipso dei templo et sacrosanctis altaribus confugientium quemquam manere vel vescere, cubare vel pernoctare liceat: ipsis hoc clericis religionis causa vetantibus, ipsis, qui confugiunt, pietatis ratione servantibus. Interpretatio: Ecclesiae ac loca deo dicata reos, qui ibidem timore compulsi refugerint ita tueantur, ut nullus locis sanctis ad direptionem reorum vim ac manus afferre preasumat [sic!] (...).

90 Der Asylsuchende darf nach der *interpretatio* dieses Gesetzes sogar mit Waffengewalt aus der Kirche geführt werden, falls er sich weigert, die Waffen abzulegen. Gleichzeitig wird in der *interpretatio* die Todesstrafe für die unautorisierte Vertreibung eines Asylanten angeordnet, siehe Cod. Theod. 9, 45, 4, S. 524: *Quod si deponere arma noluerint et sacerdoti vel clericis non crediderint, sciant se armatorum viribus extrahendos.*

91 Cod. Theod. 9, 45, 4, S. 524: *Interpretatio. Ecclesiae ac loca deo dicata reos, qui ibidem timore compulsi refugerint ita tueantur, ut nullus locis sanctis ad direptionem reorum vim ac manus afferre praesumat: sed quidquid spatii vel in porticibus vel in atriis vel in domibus vel in areis ad ecclesiam adjacentibus pertinet, velut interiora templi praecipimus custodiri, ut reos timoris necessitas non constringat circa altaria manere et loca veneratione digna polluere.* Detlef LIEBS konnte wahrscheinlich machen, dass die Interpretationen im 5. Jahrhundert in einer narbonnesischen Rechtsschule entstanden sind: Detlef LIEBS: Römische Jurisprudenz in Gallien (2. bis 8. Jh.). Berlin 2002, S. 166–176. Zur Entstehung und Datierung der Interpretationen des *Codex Theodosianus* siehe außerdem WIEACKER, Franz: Lateinische Kommentare zum Codex Theodosianus: Untersuchungen zum

kam also sakrosankter Charakter zu, sondern höchstens dem Altar. Die Gesetzgebung des *Codex Theodosianus* macht deutlich, dass der Raum vor allem in seiner Ausdehnung eine Rolle spielt, da es per se notwendig ist, den Asylort zu begrenzen, um seine schützende Wirksamkeit entfalten zu können.

Das Asylrecht setzt aus der Notwendigkeit einer Normierung der Vagheit und Konturenlosigkeit der theologischen Modelle einen genau begrenzten Raum entgegen. Erst das Anliegen der Herrscher, den Asylraum rechtlich einzuhegen, um seine Rechtssphäre zu schützen, macht es notwendig, die Schutzzone zu begrenzen und ihre Heiligkeit mitzudenken. Die Schutzfunktion des Asyls zwingt zur Strukturierung des Raums. Der Gedanke einer verräumlichten Heiligkeit bleibt allerdings noch recht unscharf. Indes hat es anscheinend in der Spätantike keine intensive Auseinandersetzung mit einem spezifisch auf den Ort der Liturgie bezogenen Schutz gegeben, denn die Gesetzgebungsinitiativen zu diesem Thema bleiben in spätrömischer Tradition selten. Kern der Bemühungen ist eher, die Kirche zu einer unantastbaren Institution zu machen. Abgesehen von der Asylgesetzgebung findet sich im *Codex Theodosianus* nur eine Maßnahme, mit der der Ort des Kultus selbst geschützt werden sollte.⁹² Die betreffende Regelung untersagt jedwedes Vergehen gegen den Kultus, den Ort des Kultus, den Bischof sowie die Kleriker und kennzeichnet die nicht weiter spezifizierten Delikte als Sakrileg. Verfügt wurde also, dass der Ort des Kultus als Teil der kirchlichen Institution zu schützen war. Das Kirchengebäude ist in

Aufbau und Überlieferungswert der Interpretationen zum *Codex Theodosianus*, in: *Symbolae Friburgenses in honorem Ottonis Lenel*, Leipzig 1931, S. 259–328, dort bes. S. 297 zu den Textklassen, in denen die Interpretatio zu Cod. Theod. 9, 45, 4 enthalten ist.

- 92 Das Gesetz wurde ursprünglich 398 oder 409 in Mailand für die Provinz Afrika erlassen: *Codex Theodosianus* XVI 2, 31, S. 845. Diese Bestimmung wird durch die *Lex Romana Visigothorum* nicht tradiert, findet sich jedoch in den *Constitutiones Sirmondianae* wieder. Hier zitiert nach der Version der *Constitutiones Sirmondianae* 14, in: *Codex Theodosianus*, Vol. I, S. 918–919: (...) *ut, si quisquam in hoc genus sacrilegii proruperit, ut in ecclesias catholicas irruens sacerdotibus et ministris vel ipsi cultui locoque aliquid importet iniuriae, quod geretur, litteris ordinum, magistratuum et curatoris et notoriis apparitorum, quos stationarios appellant, deferatur in notitiam potestatum, ita ut vocabula eorum, qui agnoscere potuerint, declarentur*. Eine weitere Bestimmung verbietet es Frauen, die als Ausdruck des Glaubens entgegen der göttlichen Gesetze die Haare abgeschnitten haben, die Kirche zu betreten. Sollte der Bischof dieses ungesetzliche Verhalten erlauben, soll er aus seinem Amt enthoben werden. Bei dieser Regelung scheint es sich allerdings um eine Frage des rechten Glaubens und nicht um die Verunreinigung der Kirche zu handeln, siehe *Codex Theodosianus*, XVI 2, 27, 1, S. 843–44: *Feminae, quae crinem suum contra divinas humanasque leges instinctu persuasae professionis absciderint, ab ecclesiae foribus arceantur. Non illis fas sit sacrata adire mysteria neque ullis supplicationibus mereatur veneranda omnibus altaria frequentare; adeo quidem, ut episcopus, tonso capite feminam si introire permiserit, deiectus loco etiam ipse cum huiusmodi contuberniis arceatur, ac non modo si fieri suaserit, verum etiam si hoc ab aliquibus exigi, factum denique esse quacumque ratione conpererit, nihil sibi intellegat opitulari*.

dieser Bestimmung nicht weiter definiert, es ist einfach unter die zur Ausführung des Kultus notwendigen Objekte eingereiht. Demnach wurde der gesetzliche Schutz wohl primär aus funktionalen Überlegungen heraus verliehen.

Im spätantiken Gallien findet sich neben dem im *Codex Theodosianus* enthaltenen Gesetz in den pseudo-paulinischen Sentenzen ein Edikt, welches Sakrilegien gegen den Ort des Kultes genauer spezifiziert und unter dem Titel „*De Sacrilegis*“ [sic!]⁹³ unter anderem den Raub aus Kirchen abhandelt. Die pseudo-paulinischen Sentenzen sind in der *Lex Romana Visigothorum* überliefert und wahrscheinlich um 460 in Narbonne entstanden.⁹⁴ Sie legen fest, dass derjenige, der in einer Bande, um zu plündern und Beute zu machen, bei Nacht in den Tempel eingedrungen war, den wilden Tieren vorgeworfen werden sollte. Diejenigen, die eine solche Tat bei Tage begangen hatten, sollten, wenn sie besseren Standes waren, deportiert werden, wenn sie niedrigeren Standes waren, zur Bergwerksstrafe verurteilt werden.

Die von den pseudo-paulinischen Sentenzen aufgenommene Bestimmung bezieht sich ursprünglich auf die Tempel, eine dem Rechtssatz beigelegte *interpretatio* überträgt ihn auf Kirchen. Diese Vorgehensweise ist ein Indiz für das Interesse, den ehemals dem heidnischen Tempel geltenden Schutz auf die Kirchen zu überschreiben und damit römisch-heidnische Traditionen in christliche zu überführen.

Durch die Aufnahme der Bestimmungen in den *Codex Theodosianus* und die pseudo-paulinischen Sentenzen wurde das Kirchengebäude als Ort des Kultes in die kaiserliche Rechtssphäre eingeordnet und Vergehen gegen ihn durch den Staat verfolgt. Kirchengebäude sind also bereits seit der Spätantike nicht nur Gegenstand des kirchlichen Rechts, sondern unterliegen der Rechtsgewalt des Kaisers.

Sucht man in der Spätantike die Vorstellung des Kirchengebäudes als heiligem Ort zu greifen, so wird deutlich, dass sich die Diskurse über das Kirchengebäude ganz unterschiedlich gestalten, je nachdem, auf welche Funktionsebene man den Blick richtet. Die Kirchenväter konzentrieren sich eindeutig auf die Gemeinde und kaum auf den kultischen Raum. So entsteht eine Topographie des Heiligen, die jedoch nicht enger mit der Kategorie des Kirchenraums als heiligem Raum verknüpft ist, vielmehr liegt die Heiligkeit in der Gemeinde. Der Versuch, das Assoziationsgeflecht um das Konzept des Kir-

93 Pauli Sententiarum V, XXI, 1, in: *Lex Romana Visigothorum*, S. 434: *Sententia: Qui noctu manu facta ac depopulandi gratia templum irrumpunt, bestiis obiciuntur; si vero per diem leve aliquid de templo abstulerint, vel deportantur honestiores vel humiliores in metallum damnantur. Interpretatio: Ista, quae de templo dicta sunt, de ecclesia loqui intelligenda sunt, de reliquo interpretatione non eget.*

94 Detlef LIEBS: *Roman Law. In: Empire and Successors, A. D. 425–600*, hrsg. v. Averil Cameron, Bryan Ward-Perkins u. Michael Whitby. Cambridge 2000, S. 238–260, hier S. 256.

chengebäudes als heiligem Raum näher zu betrachten, führt schnell zu der Erkenntnis, dass das Kirchengebäude häufig weniger in seiner materiellen Gestalt denn als Sinnbild in einem spirituellen Deutungsrahmen die Aufmerksamkeit auf sich zog.⁹⁵ Daneben wird aber auch deutlich, dass am Ausgang der Spätantike die Idee der Lokalisierbarkeit von Heiligkeit vor allem in der Religionspraxis – sei es nun in der Heiligenverehrung oder dem Asyl – verstärkt fassbar wird. Es ist unbestreitbar, dass die Vorstellung der Kirche als heiliger Raum durch die Impulse, die die konstantinische Wende gegeben hat, um 400 Konturen gewann. So scheint die Vorstellung vom Kirchengebäude bzw. vom Altar als heiligem Ort Teil der sozialen Wirklichkeit gewesen zu sein, die aber nicht in abstrakte Denkmodelle überführt wurde.

Im Weiteren soll nun der Weg von einer Gesellschaft, die kein fest umrissenes Konzept des Kirchengebäudes als heiligem Raum entwickelt, zu einer Gesellschaft, in der dieses zum Kernbestand der gesellschaftlichen Sinnggebung gehörte, nachgezeichnet werden. Die Frage nach der Entwicklung eines Konzepts vom Kirchengebäude als heiligem Raum wird dabei zum Beispiel für die Umformungen, die den Übergang von der Antike zum Mittelalter kennzeichnen.

95 Diese in der Spätantike grundlegende Tradition der spirituellen Auslegungen soll hier nur am Rande verfolgt werden. Die beträchtliche Bedeutung der Denkfigur bis in das Spätmittelalter hat bereits IOGNA-PRAT: *La maison dieu*, nachgezeichnet.

III. Das 6. Jahrhundert: Das Kirchengebäude als Ort der Beziehung zwischen Gott und Mensch

Im Anschluss an den Befund, dass sich in der Spätantike zwar erste Spuren auf den Kultort bezogenen ekklesialen Denkens finden, es aber keine ausgereifte Idee des Kirchengebäudes als heiligen Ort gegeben hat, ist die Frage zu stellen, wie sich einzelne Elemente verfestigten und welche schrittweisen Veränderungen es hin zu der Vorstellung des Kirchengebäudes als heiligem Ort gegeben hat. Die Grundgedanken wurden zweifellos schon in der Spätantike entfaltet, blieben aber primär spirituellen Kontexten verhaftet. Das Kirchengebäude wurde zwar im Zusammenhang mit Heiligkeit gedacht, diese wurde jedoch nicht materiell verortet, sondern ging von der kirchlichen Hierarchie, von der Gemeinde ganz allgemein oder von der Seele jedes einzelnen aus.¹ Die in der Spätantike etablierten Kategorien behielten im Diskurs über das Kirchengebäude auch im Frühmittelalter ihre zentrale Relevanz. Von Bedeutung sollte auch das Einrücken der Kirchengebäude in die Rechtssphäre des weltlichen Herrschers bleiben.

Den Prozess, innerhalb dessen es zu einer Verfestigung der Vorstellung kam, nun mit einem Fokus auf Gallien weiterzuverfolgen, ergibt sich aus einem Spezifikum der Ritualentwicklung, denn dort formt sich ein Altarweihritus aus. Mit dem Altarweihritus wird ein Teil des Kirchengebäudes in seiner materiellen Form geheiligt. Durch die bewusst heiligende Handlung wird eine neue Haltung zur Heiligkeit formuliert: Erstmals wird ein materieller Teil des Kirchengebäudes in seiner materiellen Gestalt zu einem geheiligten Objekt. Im Folgenden soll geklärt werden, ob und inwiefern sich mit der Entwicklung des Ritus eine bewusste Aneignung des Kirchengebäudes als heiliger Ort konkretisiert. Um den Denkraum, in den das rituelle Geschehen eingebettet war, auszuleuchten, wird anschließend eine Predigt Caesarius' von Arles zur Kirchweihe ausgewertet. Um das mit dem Ritus und der Predigt umrissene Bild zu verifizieren, soll danach die Normsetzung der Kirche betrachtet werden. Letztlich ist in Hinblick auf die Bemühungen der römischen Kaiser, den Kult in ihre Rechtssphäre einzugliedern, näher zu beleuchten, wie die merowingischen Könige das Kirchengebäude in ihre Rechtsetzung einzuordnen wussten. Die folgenden Abschnitte zeichnen so nach, wie die in der Spätantike etablierten Muster im 6. Jahrhundert aufgenommen, erweitert und verändert wurden.

1 Siehe hierzu auch IOGNA-PRAT: *La maison dieu*.

1 Die Etablierung punktuell-räumlicher Heiligkeit in der merowingischen Zeit: Die Altarweihe

1.1 Die Altarweihe in den normativen Quellen

Gemäß der Liturgiewissenschaft ist der Kirchweihritus das Ergebnis einer längeren Genese, in der sich durch die Zusammenführung verschiedener älterer und die Aufnahme neuer Riten ein umfassender Kirchweihritus formierte.² Erste Teilriten sind nicht liturgischen Büchern zu entnehmen, sondern den Kanones der Konzilien des 6. und 7. Jahrhunderts. Allerdings findet man in den Kanones nur einen einschlägigen Ritus: die Altarweihe.³ Das erschwert die Analyse, denn im Gegensatz zum später entstehenden liturgischen Schriftgut machen die Kanones es als Verordnungsschriftgut nicht möglich, den Ritus als Handlungssequenz nachzuvollziehen, da sie keine Zeremonialanweisungen enthalten. Obwohl die rituell heiligende Handlung nicht den ganzen Kirchenraum betraf, da sie spezifisch auf den Altar gerichtet war, wurde – durch die rituelle Hervorhebung eines Bestandteils des Raumes – ein erster Schritt zu einer Objektbezogenheit gemacht.

Zum ersten Mal in der westlichen Kirchengeschichte wird die Altarweihe im Konzil von Agde (506) erwähnt. Der 14. Kanon dieses Konzils verordnet, dass die Altäre nicht nur mit Chrisam zu salben, sondern auch durch priesterliche Benediktion zu heiligen seien.⁴ Der Konzilsbeschluss sieht neben der Salbung durch das Chrisam eine Sprechhandlung als erforderlich an, um den Altar zu weihen. Da die Kanones den Wortlaut der Benediktion nicht wiedergeben, bleibt im Dunkeln, welche genauen Vorstellungen sich über die heiligende Absicht in ihr ausdrückten. Hinweise auf die Durchführung der Altarweihe – wie sie in den Konzilien gefordert wurden – ergeben sich hingegen aus einer Predigt Caesarius' von Arles, der maßgeblich an der Synode von Agde beteiligt

2 BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe; FORNECK: Die Feier der *Dedicatio ecclesiae*.

3 Immer noch grundlegend zu allen Fragen den Altar betreffend ist das umfassende Werk von Joseph BRAUN: *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2 Bde. München 1924; zum Altarweihritus bis zum 10. Jahrhundert siehe ebd., Bd. 1, S. 663–693. BRAUN (ebd., S. 682) und FORNECK: *Die Feier der Dedicatio ecclesiae*, S. 10, gehen davon aus, dass die Altarweihe ihren Ursprung im 4. Jahrhundert im Osten hat. Ein direkter Übertragungsweg ist nicht nachzuvollziehen, deshalb kann es sich bei der Altarweihe im Westen durchaus um ein Parallelphänomen handeln, das sich unabhängig vom Brauch im Osten entwickelt hat. Eine voneinander unabhängige Entwicklung nimmt BENZ: *Zur Geschichte der römischen Kirchweihe*, S. 107, an. Eine endgültige Entscheidung in der Sache kann es nicht geben, solange sich der Übertragungsweg nicht genau nachvollziehen lässt.

4 Concilium Agathense A. 506, c. 14, *Concilia Galliae*, A. 314–A. 506, S. 200: *Altare uero placuit non solum unctione chrismatis sed etiam sacerdotali benedictione sacrari*.

war.⁵ Jener erwähnt die Feier der Altarweihe und bemerkt in diesem Zusammenhang, dass der steinerne Altar zu dieser Gelegenheit gesegnet (*benedictus*) und gesalbt wird.⁶

Die weitere Verbreitung der Altarweihe macht nach dem Konzil von Agde (506) das burgundische Konzil von Epaon (517) deutlich, wo beschlossen wurde, dass nur steinerne Altäre mit Chrisam geweiht werden dürfen.⁷ Mit dieser Vorschrift geht eine Versteigung des heiligen Ortes einher, da steinerne Altäre nicht ohne größeren Aufwand von einem Ort zum nächsten transportiert werden können. Die Konzilien von Agde (506) und Epaon (517) gelten in der Forschung als erste Hinweise auf die rituelle Hinwendung zum Material des Kirchenbaus und damit als Beginn der Ausformung des Kirchweihritus. Allerdings waren beide Konzilien keine fränkischen Versammlungen, sondern „Nationalkonzilien“ des Westgoten- bzw. des Burgunderreiches. Wie schon Suitbert BENZ bemerkte, ergibt sich daraus das Problem, dass von einer Verbindlichkeit der Konzilsbeschlüsse im Frankenreich nicht ausgegangen werden kann.⁸ Es lässt sich aber belegen, dass die burgundischen und westgotischen Konzilstexte Eingang in den fränkischen Bereich fanden, wie ihre Aufnahme in die *Vetus Gallica* belegt.⁹ Sie überliefert unter dem Titel XX mit der Überschrift „Dass Altäre nicht geweiht werden, es sei denn, sie wären aus Stein“ beide Kanones.¹⁰ In der *Vetus Gallica* wird damit der Akzent nicht auf die Weihe als solche gelegt, sondern vielmehr auf die Tatsache, dass nur Altäre aus Stein geweiht werden dürfen. Die Forderung nach einem steinernen Altar lässt sich wahrscheinlich damit erklären, dass durch ihn ein Bezug zu Aussagen des Alten Testaments zur Manifestation des Göttlichen hergestellt wird.¹¹ Der Stein erinnert an die alttestamentliche Erzählung von Jakob und der Himmelsleiter. Sie berichtet, Jakob

5 Concilium Agathense A. 506, c. 14, Concilia Galliae, A. 314-A. 506, S. 213.

6 Von Caesarius von Arles ist eine Predigt überliefert, die auch dezidiert von der Altarweihe spricht. Caesarius von Arles: Sermo CCXXVIII, S. 901–904, S. 901: *Sicut optime novit sancta caritas vestra, fratres, consecrationem altaris hodie celebramus; et iuste ac merito gaudentes celebramus festivitatem, in qua benedictus vel unctus est lapis, in quo nobis divina sacrificia consecrantur.*

7 Concilium Epaonense A. 517, c. 26, Concilia Galliae A. 511-A. 695, S. 30: *Altaria nisi lapidea crismatis unctione non sacrentur.*

8 BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe, S. 107, Anm. 214.

9 Hubert MORDEK: Kirchenrecht und Reform. Die Collectio Vetus Gallica, die älteste Kanonensammlung des fränkischen Gallien. Studien und Edition. Berlin/New York 1975, S. 206 f.

10 Collectio Vetus Gallica, XX 1, S. 430; Collectio Vetus Gallica XX 2, S. 430.

11 Damit lässt sich der Altarweihritus in den breiteren Kontext der von KOTTJE: Studien zum Einfluss des Alten Testaments, S. 106, festgestellten „Tendenz, auf das alttestamentliche Gesetz und alttestamentliche Bräuche als Quellen und Vorbilder christlichen Lebens zurückzugreifen“, einordnen. Er stellt hier auch fest, dass sich in diesem Zusammenhang die genauere Betrachtung der Kirchweihe als lohnenswert erweisen könnte.

sei, als er seinen Kopf auf einem Stein zur Ruhe bettete, im Traume eine Leiter erschienen, auf der die Engel auf und nieder stiegen. Am Ende der Leiter habe Gott gestanden und von dort herab Jakob seinen Beistand versprochen. Als Jakob am Morgen aus seinem Traum erwachte, habe er gesprochen: „Wie Ehrfurcht gebietend ist doch dieser Ort. Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes und das Tor zum Himmel.“ Er habe Öl über den Stein gegossen und dem Ort den Namen Bet-El (Gotteshaus) gegeben.¹² In der biblischen Erzählung von Jakob und der Himmelsleiter ist der Stein der Wohnort Gottes. Der Altar aus Stein und dessen Salbung mit Chrisam, wie es die Konzilien vorschrieben, haben so ihr Vorbild in der biblischen Geschichte. Der Rückgriff auf die biblische Geschichte von Jakob und der Himmelsleiter ist auch in einigen merowingischen Quellen zu belegen. So bezog sich Avitus von Vienne in einer seiner Kirchweihpredigten auf Jakob¹³ und der Bogen über dem Altar in der Kirche von St. Martin in Tours wurde durch einen Spruch aus der Jakobsgegeschichte geziert.¹⁴ In der Bestimmung, dass der Altar aus Stein zu sein habe, spiegelt sich zum einen der Anschluss der eigenen Kultpraxis an das alttestamentliche Vorbild, zum anderen die Idee, dass der Altar der Ort der Begegnung mit Gott sein soll.¹⁵

Unter einer spezifischen Fragestellung und nicht als allgemein gültige Anweisung verzeichnet der zehnte Kanon des Konzils von Orléans (511) Gedanken zur Weihe. Der Anlass zum Konzil war die Integration der Priester und der Kirchen, die unter westgotischer Herrschaft der arianischen Kirche angehörten, in die katholische Kirchenorganisation des fränkischen Reiches.¹⁶ In Zusammenhang mit der Übernahme der ehemals arianischen Kirchengebäude beschlossen die Konzilsväter, dass sie durch eine Neuweihe in die katholische Kirchenorganisation einzugliedern seien.¹⁷ Wiederum lässt sich der Hand-

12 Gen 28, 10–22.

13 Avitus von Vienne: Sermo XVII., S. 125: *Iste sit ille quam dulcis tam terribilis locus, in quo Iacob cernens dominum scalis innixum perque eas ascendentes descendentesque angelos videns domum divinitatis intellegit. Vbi parato mysteriis lapide caput effultus futurorum causis aptavit unguentum (...).*

14 Raymond VAN DAM: Leadership and Community in Late Antique Gaul. Berkeley u. a. 1985, S. 243–244. Der Spruch bezieht sich ihm zufolge auf Gen 28,17.

15 Klaus GAMBER: Der altgallikanische Messritus als Abbild himmlischer Liturgie. Regensburg 1998.

16 Das 511 in Orléans zusammengetretene Konzil ist ein fränkisches „Nationalkonzil“, das sich vor allem um die Eingliederung der westgotischen Provinzen Aquitaniens durch König Chlodwig in das Frankenreich bemühte, siehe Odette PONTAL: Die Synoden im Merowingerreich. Paderborn u. a. 1986, S. 23–34.

17 Concilium Aurelianense A. 511, c. 10, Concilia Galliae A. 511–A. 695, S. 7–8: *De hereticis, qui ad fidem catholicam plena fide ac uoluntate uenerint, uel de basilicis, quas in peruersitate sua Gothi hactenus habuerunt, id censuimus obseruari, ut si clerici fideliter conuertuntur et fidem catholicam integrae confitentur uel ita dignam uitam morum et*

lungsritus aus den lakonischen Bemerkungen der Akten nicht konkretisieren. Auch wenn sich in den Kanones keine Anhaltspunkte für die Vorstellung finden, die sich mit der Weihe ehemals arianischer Kirchen verbanden, lassen sie sich durch die – wohl auch im Frankenreich verbreiteten – Dialoge Gregors des Großen erhellen,¹⁸ denn in ihnen ist eine Erzählung über die Neuweihe (bzw. die Reliquiendeposition in) einer ehemals arianischen Kirche enthalten.¹⁹ In dem Text wird dargelegt, wie die Gemeinde während des Hochamtes anlässlich der Neuweihe fühlte, dass sich zwischen ihren Füßen ein unsichtbares Schwein bewegte, das versuchte, die Kirchentüren zu erreichen.²⁰ Das sei geschehen, damit alle erkannten, dass der unreine Geist seine Wohnung hat verlassen müssen. Die Idee, dass mit der Einweihung der Kirche die teuflische Macht aus ihr weichen mußte, ist auch im weiteren Text das tragende Thema. Denn auch in den auf die Weihe folgenden Tagen kam es zu Vorkommnissen, die für den

actuum probitate custodiunt, officium, quo eos episcopus dignos esse censuerit, cum impositae manus benedictione suscipiant; et ecclesias simili, quo nostrae innouari solent, placuit ordine consecrari. Das Konzil von Epaon stellte hingegen fest, dass die Kirchen der Häretiker nicht von der Verschmutzung gereinigt werden könnten, außer sie seien vormals schon katholisch gewesen. Concilium Epaonense A. 517, c. 33. Concilia Galliae A. 511-A. 695, S. 33: *Basilicas hereticorum, quas tanta execrationem [sic!] habemus exosas, ut pollutionem earum purgabilem non putemus, sanctis usibus adplicare dispicimus [sic!]. Sane quas per uiolentiam nostris tulerant, possumus reuocare.* Vgl. PONTAL: Die Synoden, S. 31. Zu Epaon siehe ebd., S. 34–46.

- 18 Gregor der Große: Dialogues II, III 30, S. 378–385. Zur handschriftlichen Überlieferung des 7. und 8. Jahrhunderts im Frankenreich siehe Michael EPPENSCHWANDTNER: Gefälscht oder Echt? Die Diskussion um die „Dialoge“ Papst Gregors des Großen und damit auch um die Vita des heiligen Benedikt. Thaur 2001, S. 170–173. Die Literatur zu den *Dialogi* und der Verfasserschaft Gregors des Großen ist sehr umfassend, hier nur einige Werke, siehe dort auch weiterführende Literatur: Francis CLARK: The Pseudo-Gregorian Dialogues. 2 Bde., Leiden u.a. 1987; Francis CLARK: St. Gregory and the Enigma of the Dialogues: a Response to Paul Meyvaert. In: The Journal of Ecclesiastical History 40 (1989), S. 323–343; Francis CLARK: The Authorship of the Gregorian Dialogues: The State of the Question. In: Studia patristica 33 (1997), S. 407–417; Johannes FRIED: Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik. München 2004; Paul MEYVAERT: The Authentic Dialogues of Gregory the Great. In: Sacris erudiri 43 (2004), S. 55–130; Adalbert DE VOGÜÉ: Is Gregory the Great the Author of the „Dialogues“? In: The American Benedictine Review 56 (2005), S. 309–314; Joachim WOLLASCH: Benedikt von Nursia. Person der Geschichte oder fiktive Idealgestalt? In: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 116 (2007), S. 7–30.
- 19 Gregor der Große: Dialogues II, III 30, 2., S. 380: *Arrianorum ecclesia, in regione urbis huius quae Subura dicitur, cum clausa usque ante biennium remansisset, placuit ut in fide catholica, introductis illic beati Sebastiani et sanctae Agathae martyrum reliquiis, dedicati debuisset.*
- 20 Gregor der Große: Dialogues II, III 30, 3., S. 380: *Cumque in ea [ecclesia] iam missarum sollemnia celebrarentur et prae eiusdem loci angustia populi se turba conprimeret, quidam ex his qui extra sacrarium stabant, porcum subito intra suos pedes huc illucque discurrere senserunt.*

Rückzug des Teufels sprachen. So entstand in der Nacht nach der Weihe auf dem Dach der Kirche ein großer Lärm, als ob jemand hin und her irren würde. In der darauf folgenden Nacht krachte es so schrecklich, als ob die ganze Kirche zerstört würde, danach aber sei es still geworden und es sei keine Beunruhigung durch den Urfeind mehr bemerkt worden. Außerdem sei wenige Tage nachdem kein Geräusch mehr zu hören gewesen sei, eine Wolke vom Himmel herab geschwebt, die Altar und Kirche in einen wohlriechenden Schleier eingehüllt habe. Zugleich hätten sich die Leuchter im Kirchengebäude durch ein göttliches Licht entzündet. All das seien Zeichen, dass Gott den Ort in seinen Besitz genommen habe, denn den brennenden Leuchtern sei zu entnehmen, dass der Ort aus der Finsternis zum Licht gekommen sei.²¹ Die Geschichte macht deutlich, dass der Kirchweihe ein bipolares Vorstellungsmodell der Durchdringung der Welt durch die transzendenten Mächte zugrunde lag, denn die Vertreibung Satans ging mit der göttlichen Inbesitznahme der Kirche einher. Der Logik des Gedankens folgend ist auch die Selbstentzündung der Leuchter in der Kirche zu verstehen, mit ihr wird die Ankunft Christi bzw. Gottes in der Kirche unterstrichen, ist Christus in der Bibel doch als das Licht der Welt gekennzeichnet.²² Nun kann zwar nicht einfach davon ausgegangen werden, dass die im Text etablierte Vorstellung hinter jeder Kirchweihe lag, schildert er doch den besonderen Fall einer Weihe einer ehemals arianischen Kirche.²³ Dennoch kann der Text als ein frühes Indiz dafür gelten, dass die Besetzung von Orten durch die satanische wie göttliche Macht eine zentrale Denkfigur der Weihe war.²⁴

Aus den Dialogen gehen zwar charakteristische Elemente der hinter der Weihe liegenden theologischen Vorstellung hervor, die Weihehandlung selbst bleibt jedoch im Dunkeln. Auch aus den Kanones lässt sich nur entnehmen, dass es eine Chrisamweihe gegeben haben muss. Neben die Chrisamweihe trat im 6. Jahrhundert jedoch wohl auch die Wasserweihe. Bevor sie im Altarweihritus der Kirchweihordines zu finden ist,²⁵ schildert uns nämlich ein Brief

21 Gregor der Große: *Dialogues* II, III 30, 4.–6., S. 380–382: *Sed adhuc nocte eadem magnus in eiusdem ecclesiae tectis strepitus factus est, ac si in haec aliquis errando discurreret. (...) Cum subito tanto terrore insonuit, ac si omnis illa ecclesia a fundamentis fuisset euersa, et protinus recessit, ac nulla illic ulterius inquietudo antiqui hostis apparuit, sed per terroris sonitum quem fecit innotuit, a loco quem diu tenuerat quam coactus exiebat. 5. Post paucos uero dies in magna serenitate aeris super altare eiusdem ecclesiae nubes caelitus descendit, suoque illud uelamine operuit, omnemque ecclesiam tanto terrore ac suauitate odoris repleuit, (...).* 6. *Die vero alio, cum in ea lampades sine lumine (...) sunt accensae (...).*

22 Vgl. Joh 1,5–9; Joh 9,5.

23 Vgl. SOTINEL: *Les lieux de culte*, S. 429.

24 Die Vorstellung wird auch in späteren Texten zur Kirchweihe evoziert, siehe S. 147–169 in der vorliegenden Arbeit.

25 BRAUN: *Der christliche Altar*, S. 678–679; BENZ: *Zur Geschichte der römischen Kirchweihe*, S. 83–86.

des Papstes Vigilius aus dem Jahr 538 deren Anwendung. Zwar war die Wasserweihe in Rom nicht verbreitet, aber Vigilius' Brief beschäftigt sich mit dem Thema, da er eine Antwort auf eine uns nicht erhaltene Anfrage des westgotischen Bischofs Profuturus zur Weihe von Kirchen nach ihrer Wiedererrichtung ist.²⁶ Vigilius antwortete auf die ihm gestellte, uns unbekannte Frage, dass eine Benedizierung der Kirche mit Wasser nicht nötig sei, da die Messe die Heiligung hervorruft. Der einzige notwendige Ritus neben der Messe sei die erneute Reliquiendeponation, sollten in der alten Kirche schon zuvor Reliquien vorhanden gewesen sein. Aus dem Briefwechsel lässt sich schließen, dass bei den Goten eine Wasserweihe bekannt war, da Profuturus sie in seiner Anfrage erwähnt haben muss. Da wir aber nicht wissen, welchem Ritus die Wasserweihe folgte, ist weder zu rekonstruieren, ob sie sich auf das ganze Kirchengebäude bezog, noch sind die mit ihr verbundenen Vorstellungen nachvollziehbar.²⁷

Nach den Konzilien von Agde (506) und Epaon (517) beschließt erst zu Beginn des 7. Jahrhunderts wieder ein Konzil Vorschriften zur Altarweihe. Auf einem Konzil mit unbekanntem Versammlungsort, das 614 tagte, beschlossen die Bischöfe, dass eine Altarweihe nicht außerhalb der Kirche vorgenommen werden dürfe. Damit war ein weiterer Schritt zur Verortung des Kultes im Kirchengebäude und damit auch zu dessen Heiligkeit getan. Der sich anschließende und uns leider nur in fragmentarischer Form überlieferte – die Kirchen näher erläuternde – Halbsatz *ubi corpora sepulta* verweist auf das Reliquiengrab im Altar.²⁸ Die Vorschrift koppelt damit für die merowingische Zeit erstmals das Kirchengebäude mit dem reliquienbestückten Altar. Hinter der Verbindung von Altar und Reliquien steht neben dem Wunsch nach Heiligkeit fernerhin die Notwendigkeit, die Reliquien in rechter Weise zu behandeln. So

26 Vigilius Papae epistolae et decreta, PL 69, Sp. 18: IV. *De fabrica vero cujuslibet ecclesiae, si diruta fuerit, instauranda, et si in eo loco consecrationis solemnitas debeat iterari, in quo sanctuaria non fuerint, nihil judicamus officere, si per eam minime aqua benedicta [exorcizata] jactetur: quia consecrationem cujuslibet ecclesiae, in qua Spiritus sancti ara non ponitur, celebritatem tantum scimus esse missarum. Et ideo, si qua sanctorum basilica a fundamentis etiam fuerit innovata, sine aliqua dubitatione, cum in ea missarum fuerit celebrata solemnitas, totius sanctificatio consecrationis implebitur. Si vero sanctuaria quae habebat ablata sunt, rursus eorum respositione [dispositione] et missarum solemnitate reverentiam sanctificationis accipiet.* Vgl. zum Brief BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe, S. 86; REPSHER: The Rite of Church Dedication, S. 20.

27 Die Bekanntheit dieses Briefes ist, wenigstens in karolingischer Zeit, im fränkischen Bereich vorauszusetzen, denn er ging in die Pseudo-Isidorischen Fälschungen ein: Decretales Pseudo-Isidorianae: Vigilius Papae decreta IV., S. 711. Für die Langlebigkeit der Vorstellungen ist bedeutsam, dass der Brief im beginnenden 11. Jahrhundert in das Decretum Burchards von Worms aufgenommen wurde, siehe Burchard von Worms: Decretorum libri XX, Lib. III, 62, S. 686.

28 Concilium incerti loci post 614, c. 2, Concilia Galliae A. 511-A. 695, S. 287: *Ut altaria alibi consecrari non debeant nisi in his tantum ecclesiis, ubi corpora sepulta (...).* Hier bricht die Edition ab, da der letzte Teil des Satzes unleserlich ist.

hatte bereits das Konzil von Epaon (517) erklärt, dass eine Reliquiendeponierung nur dort stattfinden solle, wo Priester regelmäßig Psalmen singen.²⁹ Die Bestimmung des Konzils von 614 zielt so auch auf die Verstetigung des Kultes. Wie der in Epaon (517) gefasste Beschluss zur Altarweihe geht auch die Regelung von 614 in die *Vetus Gallica* ein und erfährt durch sie weitere Verbreitung im Frankenreich.³⁰ Anhand der Kanones lässt sich also für das beginnende 7. Jahrhundert der Versuch feststellen, die Verehrung der Heiligen örtlich auf die Kirche zu beschränken.

Es ist kaum möglich, mit den wenigen Angaben der Kanones zu einem schlüssigen Bild der Vorstellung eines heiligen Raumes im 6. Jahrhundert zu kommen. Dennoch ist deutlich, dass mit der in den Kanones vorgeschriebenen Altarweihe keine rituelle Sakralisierung des gesamten Kirchengebäudes erfolgte. Die rituelle Rauman eignung bleibt in merowingischer Zeit, soweit sich dies aus der äußerst dürftigen Quellenlage schließen lässt, punktuell auf den Altar bezogen und nimmt somit nicht das ganze Kirchengebäude in den Blick. Vermittels des Weiheakts erhält der Altar seinen sakralen Charakter nicht mehr nur aus dem Umstand, dass er Ort der Eucharistie und damit Fokus der alltäglichen liturgischen Handlung ist, sondern durch einen vom Gebrauch völlig unabhängigen Ritus.

1.2 Die liturgische Ausgestaltung des Altarweihritus

Ein liturgischer Ritus ist, etwa ein Jahrhundert nachdem sich die ersten Kanones zur Altarweihe finden lassen, durch das *Gelasianum* überliefert, ein in nur einem Manuskript auf uns gekommenes Sakramentar in fränkischer Überarbeitung eines römischen Originals,³¹ dessen Vorlage wohl in die Zeit zwischen 628 und 715 zu datieren ist.³² Der in ihm erhaltene Altarweihritus ist von Antoine CHAVASSE und der ihm folgenden einschlägigen Forschung als eine genuin

29 Concilium Epaonense A. 517, c. 25, Concilia Galliae A. 511-A. 695, S. 30: 25. *Sanctorum reliquiae in oratoriis villarebus non ponantur, nisi forsitan clericus cuiuscumque parrochiae uicinus esse contingat, qui sacris cinerebus psallendi frequentia famulentur.*

30 Collectio Vetus Gallica XVIII *De Reliquiis sanctorum et oratoriis villarebus* [sic!], S. 429 f.

31 Yitzhak HEN: Culture and Religion in Merovingian Gaul A.D. 481–751. Leiden u. a. 1995, S. 59 f., kommt zu dem Schluss, dass es sich um eine genuin fränkische Zusammenstellung handelt. Zur Diskussion um die Gewichtung von römischen und galischen Einflüssen siehe ebd.

32 Die Datierung der Vorlage ist umstritten, siehe VOGEL: Medieval Liturgy, S. 65–69. Er nimmt einen Entstehungszeitpunkt zwischen 628–715 an (ebd., S. 69). Trotz der damit verbundenen Schwierigkeiten schließt sich HEN: Culture and Religion, S. 44 f., dem Datierungsvorschlag an. Nicht nur die Datierung, auch der genaue Entstehungsort ist unsicher (ebd., S. 45).

fränkische Einfügung bewertet worden.³³ Das *Gelasianum* erlaubt durch die in ihm vorgenommenen Handlungsanweisungen Einblick in die performative Ausgestaltung der Altarweihliturgie, als auch durch die Gebete in den hinter ihr stehenden Vorstellungshorizont. Als Handlungsanweisung gibt der *ordo* vor, dass der Altar mit dem Finger an jeder Ecke mit einem Wein- und Wassergemisch beschrieben werden soll. Im Anschluss daran ist der Altar siebenmal zu besprengen und das restliche Wasser an seiner Basis auszugießen.³⁴ Findet sich in den Kanones nur der Hinweis auf die Chrisamweihe, ist hier eine Wasserweihe belegt, die zur Heiligung genutzt wird. Durch die Bezeichnung des Altares an allen vier Ecken mit dem Wein- und Wassergemisch wird dessen Ausdehnung genau bestimmt.

Aufschlussreicher als die Handlungsriten sind die sie begleitenden Gebete. Das Formular des Rituals beginnt mit einer Anrufung Gottes, mit der man erfleht, den ihm zugeeigneten Ort zu heiligen, über den Ort seine Gnade auszuschütten und diejenigen mit Barmherzigkeit zu erhören, die um Hilfe bitten.³⁵ Auch die weiteren Orationen nehmen das Thema auf: Gott ist der allmächtige Heiligende,³⁶ er soll seine Barmherzigkeit und seinen Schutz den-

33 Aufgrund des Befundes, dass die Kirchweihe in Rom keine besondere Ausformung erhält und erste Teilriten und das gesamte Zeremoniell dann im fränkischen Raum das erste Mal auftreten, kommt Antoine CHAVASSE: *Le Sacramentaire Gélisien*. Tournai 1958, S. 36–49, zur Verortung der Entstehung des Ritus im gallischen Raum. Die Forschung ist ihm in dieser Einschätzung gefolgt, siehe VOGEL: *Medieval Liturgy*, S. 64, S. 66; BENZ: *Zur Geschichte der römischen Kirchweihe*, S. 94. Näheres zum Inhalt des *ordo* findet sich bei Marcel METZGER: *Les Sacramentaires*. Turnhout 1994, S. 103; FORNECK: *Die Feier der Dedicatio ecclesiae*, S. 12–15; Peter WÜNSCHE: „*Quomodo ecclesia debeat dedicari*“. Zur Feiargestalt der westlichen Kirchweihliturgie vom Frühmittelalter bis zum nachtridentinischen Pontifikale von 1596. In: „*Das Haus Gottes, das seid ihr selbst*“. Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe, hrsg. v. Ralf M. W. Stammberger, Claudia Sticher u. Annekatrin Warneke. Berlin 2006, S. 113–141, hier S. 116 f.

34 Liber Sacramentorum Romanae Aecclesiae LXXXVIII 689–702 *Orationes in dedicatione basilicae novae*, S. 108: *Primitus enim ponis super cornu altaris digito tuo uinum cum aqua mixtum, et asperges altare septem uicibus, reliquum autem fundes ad basem*.

35 Liber Sacramentorum Romanae Aecclesiae LXXXVIII 689, S. 107: *Deus, qui loca nomine tuo decata [sic!] sanctificas, effunde super hanc oracionis domum gratiam tuam, ut ab omnibus hic inuocantibus te auxilium tuae misericordiae senciatur (...)*. Die Gebete werden auch in den Formularen der karolingischen Ordines zur Kirchweihe beibehalten, vgl.: Liber Sacramentorum Engolismensis XXXII 2021, S. 302; Liber Sacramentorum Gellonensis, 356, 2425, S. 362; Liber Sacramentorum Augustodunensis CCCXLII 1450, S. 167; Le Sacramentaire de Drogon, S. 45.

36 Liber Sacramentorum Romanae Aecclesiae LXXXVIII 690, S. 108: *Deus, sanctificationum omnipotens dominator (...)*. Ähnlich auch: Liber Sacramentorum Engolismensis XXXII 2021, S. 302; Liber Sacramentorum Gellonensis, 356, 2426, S. 362; Liber Sacramentorum Augustodunensis CCCXLII 1453, S. 168. Nur der Beginn in: Liber Sacramentorum Augustodunensis CCCXLII 1450, S. 167.

jenigen gewähren, die vor seine Herrlichkeit treten,³⁷ er soll Tag und Nacht seine Augen über dieser Kirche offen halten.³⁸ Wie die normative Vorschrift, dass der Altar aus Stein sein müsse, ist die Bitte, Tag und Nacht die Augen über dem Tempel offen zu halten, durch das Alte Testament inspiriert, nämlich das Weihegebet des Salomon. Aus dessen Gebet leitet sich auch die inständige Bitte um Gebetserhörung her.³⁹ Die Oration bezeugt die Hinwendung zu alttestamentlichen Vorbildern zur eigenen Kultgestaltung.

Der Logik der Schutzerflehung folgt auch das Gebet über dem später zur Asperision verwendeten Wasser und Wein. In ihm wird Gott gebeten, seinen Geist auszuschütten, damit die Waffen der himmlischen Kraft zum Schutze und zur Heiligung der betreffenden Kirche dienen.⁴⁰ Aus der Oration ergibt sich das Bild der Interaktion zwischen Mensch und Gott. An dem rituellen Akt des Menschen soll sich, durch Gebete dazu bewegt, Gott beteiligen. So ist es nicht der Akt, der an sich heiligend wirkt, sondern Gott, der durch den Akt bewogen wird, seine Gnade in den Raum zu ergießen. Es besteht eine Reziprozität zwischen Gott und dem Menschen, die die Bitten kennzeichnet. Die Gebete folgen einer Logik des bittenden Menschen und des Gnade verströmenden Gottes. Als heilig definiert der *ordo* demnach nur, was Gott in Gnade annimmt und diese darüber ausgießt. Heiligkeit geht damit allein von Gott aus.

Die beiden dem Gebetsformular folgenden Messen haben den gleichen Grundtenor wie die Gebete. Im Gegensatz zur ersten Messe enthalten jedoch

37 Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae LXXXVIII 690, S. 108: *Deus (...) seruans misericordiam tuam populo tuo ambulanti ante conspectum gloriae tuae (...) et propter nomen tuum magnum et manu forte et brachium excelsum in hoc habitaculo supplicantes libens protege, dignanter exaudi, aeterna defensione conserua (...).*

38 Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae LXXXVIII 690, S. 108: (...) *ut sint oculi tui aperti super domum istam die hac [sic!] nocte hancque basilicae [sic!] in honorem sancti illius sacris misterii institutam clementissimus dedica (...).*

39 FORNECK: Die Feier der Dedicatio ecclesiae, S. 12. Vgl. außerdem: 1. Kön 8, 29; 2. Chr 6, 20.

40 Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae LXXXVIII 691, S. 108: *ORATIO SUPER AQUAM ET UINUM AD CONSECRATIONEM ALTARIS. Creator et conseruator humani generis, dator gratiae spiritalis, largitor aeternae salutis: tu permitte spiritum tuum super uinum cum aqua mixtum, ut arma<ta> virtute caelestis defensionis ad consecrationem huius aecclesiae uel altaris proficiat (...).* Ähnlich: Liber Sacramentorum Augustodunensis CCCXLII 1451, S. 168. Im Sakramentar von Angoulême ist diese Oration nicht unter der Überschrift der Kirchweihe zu finden, sondern in einem einzelnen Ritus, dessen Orationen über dem Wasser und dem Wein zur Konsekration des Altares benutzt werden sollen: Liber Sacramentorum Engolismensis, XXXIII 2023, S. 303. Im Liber Sacramentorum Gellonensis 356, 2424, S. 362, ist diese Oration unter den Exorzismen eingereiht. Nur den Beginn der Oration gibt der *ordo* im Liber Sacramentorum Augustodunensis, CCCXLII 1450, S. 167 wieder.

beide die Widmung an einen Heiligen.⁴¹ Die Gebete betonen nicht die Funktion der Kirche bzw. des Altars als Wohnort Gottes, sondern zeichnen Gott als himmlische Kraft, die dem Schutz der Menschen dienen soll. Damit heben die Gebete – allen voran die Bitte nach Gebetserhörung – den Altar als Ort der Kommunikation mit Gott hervor.

1.3 Die Reliquien als heiligende Objekte

Neben dem Konzil von 614, das Altar, Reliquien und Kirche zusammenbringt, lassen historiographische und hagiographische Quellen die Vermutung zu, dass es neben der Altarweihe einen weiteren wichtigen Ritus gab, der den Ort sakralisierte: die Reliquieneinbringung. Eine Notwendigkeit zur Einbringung von Reliquien wird es wohl nicht gegeben haben, denn im Gegensatz zu den Vorschriften zur Altarweihe bringen die merowingischen Kanones keine Vorschrift hervor, in der die Verpflichtung zur Reliquieneinbringung festgeschrieben wird. Erst das II. Konzil von Nizäa (787) legte fest, dass jede Kirche eine Reliquie enthalten muss.⁴² Weder das lakonische Verordnungsschrifttum noch die liturgische Ausgestaltung der Altarweihe bieten Aufschluss über den Vorgang der Reliquiendeposition. Um sie zu erhellen, muss eine Episode aus dem hagiographischen Schriftgut Gregors von Tours herangezogen werden.⁴³ Er entschied sich – nach eigenem Bericht – dafür, die ehemalige Abstellkammer des heiligen Eufronius zu seinem Oratorium zu machen. Dafür ließ er einen Altar dorthin bringen. Danach hielt er in der Basilika die Vigil ab und ging darauf im Morgengrauen in sein Oratorium, um den Altar zu weihen.⁴⁴ Nach der Weihe kehrte er zurück zur Kirche. Von dort überführte er in einer Prozession mit Kerzen und Kreuzen die Reliquien des heiligen Martin und der Märtyrer Saturninus und Julian in das Oratorium. Die Prozession erfolgte in Begleitung von weiß gekleideten Priestern und Diakonen sowie von Bürgern. Das Ritual war

41 Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae LXXXVIII *Orationes et praeces ad missas in dedicatione basilicae novae* 703–708, S. 110 f., XC *Item alia missa* 709–714, S. 111 f.

42 FORNECK: Die Feier der Dedicatio ecclesiae, S. 10.

43 Gregor von Tours: Liber in gloria confessorum 20, S. 309–310. Allgemein zu den hagiographischen Schriften Gregors und ihrer Einordnung siehe Martin HEINZELMANN: Hagiographischer und historischer Diskurs bei Gregor von Tours? In: *Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à Gabriel Sanders, professeur émérite à l'Université de Gand*, hrsg. v. Marc van Uytenghe u. Roland Demeulenaere. Den Haag 1991, S. 237–258; Martin HEINZELMANN: La réécriture hagiographique dans l'œuvre de Grégoire de Tours. In: *La réécriture hagiographique dans l'occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques*, hrsg. v. Monique Goullet u. dms. Ostfildern 2003, S. 15–70; HEINZELMANN: Die Rolle der Hagiographie.

44 Gregor von Tours: Liber in gloria confessorum 20, S. 309: (...) *altare quod exheramus sanctificavimus*.

somit der „Öffentlichkeit“ zugänglich.⁴⁵ Als Gregor mit den Reliquien zur Türschwelle kam, fuhr ein Blitz vom Himmel. Gregor deutet den Blitz als Zeichen der Manifestation des heiligen Martin anlässlich der Reliquieneinbringung. Die Teilriten der Kirchweihe sahen Gregors Erzählung zufolge so aus: Aufstellen des Altares, Vigil, Altarweihe und die Prozession mit einem Reliquiar zum Altar. Der Ablauf des Ritus ähnelt jenem, mit dem Ambrosius von Mailand bereits 385 die erste im Westen bekannte Reliquientranslation vorgenommen hatte. Allerdings nahm Ambrosius wohl noch keine Altarweihe vor.⁴⁶ Für die Geläufigkeit von Reliquieneinbringungen nach diesem Muster spricht auch, dass sich der von Gregor von Tours geschilderte Ritus späteren Riten entspricht.⁴⁷ Der Ritus, wie Gregor ihn schildert, kann also in seinem Ablauf als Prototyp späterer Reliquiendepositionen gelten.

Obwohl die Reliquien zur liturgischen Nutzung der Kirche nicht notwendig waren, trugen sie in der Sicht der Zeitgenossen deutlich zu einer verörtlichten Vorstellung des Heiligen bei, denn in der Vorstellung der Zeitgenossen zog der Heilige durch die Deponierung in die Kirche ein, um dort zu „wohnen“ und zu wirken.⁴⁸ Damit war die Kirche als Haus des Heiligen kein abstraktes Konzept, sondern eine erfahrbare Tatsache. Die Macht des Heiligen wurde positiv erlebt in den Wundern, die er wirkte, zum Beispiel durch die Heilung einer Krankheit oder der Besessenheit, aber auch in der Bestrafung derjenigen, die die angebrachte „Etikette“⁴⁹ gegenüber dem Heiligen verletzten und ihm keine Vereh-

45 Zur Bedeutung der öffentlichen Prozession und der Legitimation bischöflicher Herrschaft durch Reliquienbesitz siehe Peter R. L. BROWN: *Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours*. In: *Society and the Holy in Late Antiquity*, hrsg. v. dems. New York 1982, S. 222–250; VAN DAM: *Leadership and Community*; Bernhard JUSSEN: Über ‚Bischofsherrschaften‘ und die Prozeduren politisch-sozialer Umordnung in Gallien zwischen ‚Antike‘ und ‚Mittelalter‘. In: *Historische Zeitschrift* 260 (1995), S. 673–718, hier S. 691–698.

46 FORNECK: *Die Feier der Dedicatio ecclesiae*, S. 9.

47 Im voll entwickelten Kirchweihritus erfahren die Reliquien eine ähnliche Behandlung. Vor der Einbringung der Reliquien in die neu geweihte Kirche erfolgte deren Aufbahrung an einem anderen Ort, an dem eine Vigil stattfand. Von dort wurden die Reliquien dann zur neuen Kirche gebracht, vgl. PRG 40, 1., S. 124 und PRG 40, 10., S. 131. So ebenfalls Daniel J. SHEERIN: *The Church Dedication „Ordo“ Used at Fulda* 1. Nov. 819. In: *Revue Bénédictine* 92 (1982), S. 304–316, hier S. 308.

48 Zur Verbindung der Wirkkraft der Heiligen mit ihrem Grabort siehe ANGENENDT: *Gottes und seiner Heiligen Haus*; Peter DINZELBACHER: *Die Realpräsenz der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen*. In: *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. v. dems. u. Dieter R. Bauer. Ostfildern 1990, S. 115–174.

49 So spricht BROWN: *Relics and Social Status*, S. 230 von „differing forms of etiquette towards the supernatural“.

rung (*reverentia*) entgegenbrachten.⁵⁰ Übeltäter erfuhren die Macht des Heiligen durch dessen Reaktion. Die Möglichkeit des positiv wie negativ erfahrbaren Wirkens des Heiligen in der Kirche machte sie eindeutig zu einem Ort, der als heilig wahrgenommen bzw. definiert wurde.⁵¹

Dennoch ist die Einbringung von Reliquien aus verschiedenen Gründen nicht als genuin das Kirchengebäude heiligender Akt wie etwa das Kirchweiheritual anzusehen.⁵² Sie schreibt keine Heiligkeit in den Raum ein und war völlig unabhängig von der Einweihung einer Kirche.⁵³ Die Reliquiendeposition impliziert genauso wenig eine Rauman eignung des Kirchengebäudes als heiliger Ort wie die Altarweihe. Durch die Deponierung der Reliquie erfolgt zwar eine Heiligung, die Heiligkeit ist aber nicht, wie nach einer Kirchweihe, auf das Kirchengebäude als Ort bezogen, sondern auf das Objekt des Heiligen, die Reliquie, welche – jedenfalls zufolge der theologischen Vorstellung – überall wirksam werden konnte.⁵⁴ Dennoch war in der Praxis Heiligkeit auf das Grab hingeordnet, da der Ruheort der Reliquien den Kern des Wirkungskreises des

-
- 50 František GRAUS: Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit. Prag 1965, S. 78–88; Georg SCHEIBELREITER: Die barbarische Gesellschaft. Mentalitätsgeschichte der europäischen Achsenzeit 5.–8. Jahrhundert. Darmstadt 1999, S. 435–449. Zur Deutung und Bedeutung von Mirakeln siehe außerdem Uta KLEINE: Gesta, Fama, Scripta. Rheinische Mirakel des Hochmittelalters zwischen Geschichtsdeutung, Erzählung und sozialer Praxis. Stuttgart 2007, bes. S. 1–75.
- 51 PIETRI: Grégoire de Tours, S. 112. Zur Nutzung wie zum symbolischen Gehalt des Kircheninneren siehe VAN DAM: Leadership and Community, S. 230–255; Raymond VAN DAM: Saints and their miracles in late antique Gaul. Princeton 1993, bes. S. 128–142.
- 52 So auch BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe, S. 85. Anders interpretieren die Reliquiendeposition Dionys STIEFENHOFER: Die Geschichte der Kirchweihe vom 1.–7. Jahrhundert. München 1909, S. 76; Jean DES GRAVIERS: La dédicace des lieux de culte aux Ve et VIe siècles. In: L'année canonique 7 (1962), S. 107–123, hier S. 117 f. Für sie stellt gerade die Reliquieneinbringung den Kirchweihritus dar. Diese unterschiedliche Auslegung führt sich darauf zurück, dass sie die Deponierung der Reliquien als Heiligungskonstituente verstehen und im Kirchweihritual nur eine „Verlängerung“ der Deposition sehen. Die verschiedenen Anschauungen basieren letztendlich auf der unterschiedlichen Definition von Weihe. Ich verstehe Kirchweihe im Sinne von BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe, dass erst ein von anderen Heiligungskonstituenten unabhängiges Ritual eine Kirchweihe darstellt, denn erst diese richtet sich bewusst und unabhängig von anderen Heiligungskonstituenten auf die Kirche als Ort aus.
- 53 So beinhalten einige Sakramentare dieser Zeit einen eigenständigen *ordo* für die Reliquientranslation, z. B. Liber Sacramentorum Augustodunensis, CCXLI *Denuntiatio cum Reliqu<i>ae ponendi* [sic!] *sunt ma<r>tyrum*, S. 166.
- 54 Schon Gregor der Große schrieb gegen die Auffassung an, dass nur der Kontakt zur Reliquie Wunder möglich machte, siehe hierzu David F. APPLEBY: Sight and Church Reform in the Thought of Jonas of Orléans. In: Viator 27 (1996), S. 11–33, hier S. 19.

Heiligen ausmachte. Die körperliche Nähe zur Reliquie ermöglichte überhaupt erst das Wundergeschehen.⁵⁵ Erhob man die Reliquien, löste man mit ihrer Verbringung deren Heilswirkung und damit auch die Heiligkeit von einem Ort ab und verbrachte sie durch die Translation an einen anderen.⁵⁶ Damit ging einher, dass durch eine Translation der Gebeine der ehemalige Grabort seine Sakralität verlor.⁵⁷

Die Heiligkeit der Kirche war im Falle einer Deposition von Reliquien in ihrem Altar nur eine abgeleitete, da sie nur auf den in ihm bewahrten Körper des Heiligen zurückzuführen und nicht dem Kirchengebäude selbst eingeschrieben war. Die Reliquiendeposition war somit zwar dazu geeignet, den Ort in der Wahrnehmung als heilig erscheinen zu lassen, da an ihm der Heilige Wunder wirkte, bot aber weder örtliche Stabilität noch war er auf eine Sakralisierung des Kirchengebäudes in seiner Materialität ausgerichtet. Die Heiligkeit blieb damit räumlich diffus sowie zeitlich beschränkt, da sie durch Erhebung und Umbettung der Gebeine des Heiligen aufhebbar war.

Der im 4. Jahrhundert begonnene Prozess der Aneignung des Kirchengebäudes als heiliger Raum wurde also auf der einen Seite durch die Reliquien-einbringung fortgeführt, auf der anderen Seite um den Altarweihritus, der sich direkt auf einen materiellen Teil des Kirchengebäudes bezog, erweitert. In seiner Funktionalität spiegelt der Altarweihritus in besonderer Weise den Gedanken einer Raumbezogenheit der Heiligkeit. Auffällig ist jedoch, dass durch die rituelle Inszenierung zwar eine Hinwendung zum Materiellen vorgenommen wurde, die sich in der Sprache des Ritus allerdings nicht niederschlug. Als zentrale Vorstellung tritt vielmehr das Kirchengebäude als Ort der Kommunikation mit Gott hervor, so evoziert die Altarweihliturgie vor allem den Zusammenhang zwischen der Gnade Gottes und der Erhörung der Gebete der Gläubigen.

Es griffe zu kurz, wollte man den liturgischen Wandel für sich stehen lassen, um seine Bedeutung innerhalb des Entstehungsprozesses einer Vorstellung vom Kirchengebäude als heiligem Ort genauer zu beleuchten, deshalb soll er im Folgenden durch im weitesten Sinne exegetische und normative Texte kontextualisiert werden.

55 Zu den Raumstrukturen, die sich durch den Heiligenkult ausbilden, siehe VAN DAM: *Leadership and Community*; KLEINE: *Gesta, Fama, Scripta*, S. 348–354.

56 VAN DAM: *Leadership and Community*.

57 GEARY: *Furta Sacra*.

2 Die merowingischen Konzilien: Verhaltensregulierung am Begegnungsort mit Gott

Bereits in der Spätantike enthielt das Kirchenrecht religionspraktische Vorschriften, die bestimmte Verhaltensweisen in der Kirche als problematisch kennzeichneten, obwohl die Kategorie des heiligen Orts in der theologischen Diskussion auf Ablehnung stieß. Hier soll nun die kirchenrechtliche Entwicklung der merowingischen Zeit erarbeitet werden; es gilt zu untersuchen, ob und wie die Vorstellung von der Heiligkeit des Kirchengebäudes in eine Sprache des Rechts gebracht wurde und dadurch schärfere Konturen gewann. Die Konzilsgesetzgebung hat zur Zeit der Entstehung des merowingischen Reiches auf gallischem Boden bereits eine lange Tradition: Die ersten auf uns gekommenen Akten stammen vom Konzil von Arles aus dem Jahr 314.⁵⁸ Mit der Entstehung des fränkischen Reiches auf gallischem Boden brach die Reihe der Konzilien nicht ab, so berief Chlodwig in Orléans im Jahre 511 das erste unter merowingischer Herrschaft abgehaltene Konzil ein.⁵⁹ Mit jenem Konzil schuf Chlodwig die Grundlage für die enge Verschränkung weltlicher und kirchlicher Gesetzgebung in dieser Zeit.⁶⁰ Die tiefgreifende gegenseitige Durchdringung

58 Zur Zusammenarbeit von Kirche und Herrscher seit dem Konzil von Arles siehe SUNTRUP: Studien zur politischen Theologie, bes. S. 13–36. Zur Überlieferung der Konzilsakten siehe Friedrich MAASEN: Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande. 1. Bd.: Die Rechtssammlungen bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts. Graz 1870 (ND 1958). Zur Verschriftung des Kirchenrechts siehe Peter LANDAU: Die Kirche als Vermittlerin schriftlichen Rechts. In: Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 219–229.

59 Zum Konzil von Orléans 511 siehe PONTAL: Die Synoden, S. 23–34; BUCK: Admonitio und Praedicatio, S. 250–253; SUNTRUP: Studien zur politischen Theologie, S. 64–72.

60 Zur Rolle der Herrscher im konziliaren Rahmen siehe BUCK: Admonitio und Praedicatio, S. 248–273; SUNTRUP: Studien zur politischen Theologie. Nachweislich beriefen die Könige zwölf der merowingischen Konzilien ein. Zwei von diesen zwölf durch Könige initiierten Konzilien brachten Empfehlungsbriefe an den jeweiligen König hervor, vgl. Ian WOOD: Incest, Law and the Bible in sixth-century Gaul. In: Early Medieval Europe 7 (1998), S. 291–303, hier S. 293–294. Bei anderen Konzilien fehlt jedoch der Hinweis auf die Einberufung durch den Herrscher, obwohl eine solche durch einige Konzilsbeschlüsse vorgeschrieben war, siehe PONTAL: Die Synoden, S. 272–274. Zur Aufnahme von Konzilsentscheidungen in königliche Edikte siehe WOLL: Untersuchungen. Trotz der engen Verzahnung von weltlicher Herrschaft und Kirche besteht nicht immer vollkommene inhaltliche Einhelligkeit, siehe ESDERS: Römische Rechtstradition, S. 340–357. Das Verhältnis von königlicher zu bischöflicher Macht in der merowingischen Zeit ist Gegenstand einer intensiven Debatte. Einigkeit besteht darüber, dass es eine in einigen Bereichen intensive Zusammenarbeit gab, doch sind deren Bedingungen umstritten. Gegenstand der Diskussion ist vor allem die Frage, ob es sich bei der bischöflichen Herrschaft um eine vom Königtum abgeleitete handelt oder die Bischöfe

von Kirche und weltlicher Herrschaft drückt sich zum einen in der Einberufung der Konzilien durch den König aus, zum anderen in dessen Eingriff in verschiedene innerkirchliche Fragen.⁶¹

Zwar beschäftigen sich die Bischöfe auf den gallischen Konzilien vor 511 bereits mit der Unverletzlichkeit von Kirchengut⁶² und erlassen Kanones zur Dedikationsgewalt des Bischofs, aber das Kirchengebäude selbst findet allein eine Erwähnung, nämlich im Asylrecht des Konzils von Orléans (441).⁶³ Dort legten die Konzilsteilnehmer fest, dass der Asylant, der sich in die Kirche geflüchtet hat, nicht übergeben werden darf, sondern aus Ehrerbietung gegenüber dem Ort und durch die Interzession des Bischofs verteidigt werden soll.⁶⁴ Das Konzil erhob die Ehrfurcht vor dem Ort zur Maxime des Schutzes, auf diese Weise klingt schon das Prinzip an, das in den späteren Kanones zum heiligen Ort vorherrschen soll; es ist die dem Ort gebührende Haltung des Menschen, die es zu befördern gilt.⁶⁵ Die von der römischen Gesetzgebung vorgenommene räumliche Begrenzung des Asyls wurde nicht entlehnt. Damit spielt auch die

ursprünglich königliche Reservatsrechte für sich beanspruchten. Zur Diskussion siehe Reinhold KAISER: Königtum und Bischofsherrschaft im frühmittelalterlichen Neustrien. In: Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monachistischer Organisationsformen, hrsg. v. Friedrich Prinz. Stuttgart 1988, S. 83–108; Martin HEINZELMANN: Bischof und Herrschaft vom spätantiken Gallien bis zu den karolingischen Hausmeiern. Die institutionellen Grundlagen. In: Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monachistischer Organisationsformen, hrsg. v. Friedrich Prinz. Stuttgart 1988, S. 23–82; JUSSEN: Über ‚Bischofsherrschaften‘; Susanne BAUMGART: Die Bischofsherrschaft im Gallien des 5. Jahrhunderts. Eine Untersuchung zu den Gründen und Anfängen weltlicher Herrschaft der Kirche. München 1995; Reinhold KAISER: Konstituierung der fränkischen Zivilisation I: Das merowingische Frankenreich. In: Deutschland und der Westen Europas im Mittelalter, hrsg. v. Joachim Ehlers. Stuttgart 2002, S. 53–97, hier S. 90–93.

- 61 Odette PONTAL charakterisiert die Beschlüsse der merowingischen Konzilien als primär auf Gesetzgebung und die Etablierung der Struktur der Kirche gerichtet, wohingegen die Lehrverkündigung in ihnen nur wenig Raum einnimmt, siehe PONTAL: Die Synoden im Merowingerreich, S. 272 f.
- 62 Zur Unverletzlichkeit des Kirchengutes als wiederkehrendes Thema der merowingischen Konzilsgesetzgebung siehe SUNTRUP: Studien zur politischen Theologie, S. 174–180. Siehe außerdem ROSENWEIN: Negotiating space. ROSENWEIN leitet die Unverletzlichkeit des Kirchengutes aus seiner Heiligkeit ab. Die Heiligkeit ist aber nicht in den Begründungszusammenhang der Enteignungsverbote Kirchenguts in die Kanones eingegangen, vielmehr fußt die Untersagung auf der Annahme, dass kirchliches Land die Armen ernähren soll und sie die Geschädigten sind, wenn Kirchenland entzogen wird. So bezeichnen die Kanones Räuber von Kirchenland auch häufig als Schlächter der Armen, siehe hierzu SUNTRUP: Studien zur politischen Theologie, S. 174–177.
- 63 Zum Asylgesetz des Konzils von Orléans siehe SIEMS: Zur Entwicklung des Kirchenasyls, S. 158–160.
- 64 Concilium Arausicanum A. 441, Concilia Galliae, A. 314–A. 506, S. 79: *Eos qui ad ecclesiam confugerint tradi non oportere, sed loci reuerentia et intercessione defendi.*
- 65 Zu diesem Thema siehe auch TRAULSEN: Das sakrale Asyl, S. 301–310.

Klassifikation des Kirchengebäudes als heiliger Ort keine Rolle. Insgesamt lässt sich feststellen, dass das Kirchengebäude vor der Festschreibung von Riten zur Altarweihe im ersten Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts kein eigenständiges Thema der kirchlichen Gesetzgebung in Gallien war. Eine Wende trat ein, nachdem die Altarweihe zum Thema der Kanones geworden war, erst dann nahmen sich Konzilien Fragen an, die das Kirchengebäude betrafen.⁶⁶ Dennoch bleiben die Konzilsentscheidungen zu diesem Gegenstand spärlich.

Belegen lässt sich ein erstmaliges Interesse an der Verhaltensregulierung in der Kirche in den Kanones des Konzils von Orléans aus dem Jahre 533. Das von Chlodwigs Söhnen einberufene Generalkonzil versammelte Bischöfe aus allen Teilreichen und konnte somit weithin Geltung beanspruchen.⁶⁷ Auf der Synode schrieben die Bischöfe unter anderem fest, dass in der Kirche zum Ablegen eines Gelübdes (*votum*) nicht gesungen oder getrunken werden darf oder Übermut herrschen soll, denn durch solche Gelübde (*votum*) würde man Gott aufbringen und erfreue ihn nicht.⁶⁸ Mit diesem Konzilskanon verlangten die Bischöfe von den Gläubigen eine Disziplinierung des Verhaltens; die Heiligkeit des Kirchengebäudes selbst wurde nicht in den Begründungszusammenhang eingeschlossen. Im Mittelpunkt der Bestimmung steht vielmehr die Beziehung zu Gott. Das in Übermut abgelegte Gelübde (*votum*) erzürnt Gott, anstatt ihm zu gefallen. Im Mittelpunkt der Reglementierung stand das Interesse, das rechte Verhältnis zu Gott zu schützen.

Ein völlig anderes Thema nahm wenig später ein in Orléans formuliertes Verbot auf, nämlich das Waffentragen während der Messe. Odette PONTAL hat dies als ein im Kirchengebäude geltendes Verdikt gedeutet.⁶⁹ Der Kanon bezieht sich allerdings nicht in eindeutiger Weise auf die Kirche, da es den Ort der

66 Zum Altarweihritus und zur Heiligkeit der Kirche in merowingischer Zeit siehe BRAUN: Der christliche Altar, S. 663–693; BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe.

67 PONTAL: Die Synoden im Merowingerreich, S. 73. Dieses Generalkonzil erlangte jedoch nur eine geringe spätere Wirkung (ebd., S. 75), so ist es nur in die Sammlung von Saint-Amand und von Beauvais eingegangen, siehe Jean GAUDEMET/Brigitte BASDEVANT: Les Canons des conciles Mérovingiens (VI^e–VII^e siècles). Bd. 2. Paris 1989, S. 626, S. 628.

68 Concilium Aurelianense A. 533, c. 12, Concilia Galliae 511–695, S. 100: *Ne quis in aeclesia uotum suum cantando, bibendo uel lasciuendo dissoluat, quia Deus talibus uotis irritatur potius quam placetur*. Zu den Gelübden an Quellen und Bäumen als heidnisches Handeln siehe Dieter HARMENING: Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters. Berlin 1979, S. 49–75; Nicole ZEDDIES: Religio et sacrilegium. Studien zur Inkriminierung von Magie, Häresie und Heidentum (4.–7. Jahrhundert). Frankfurt a.M. u. a. 1999, S. 207 f.

69 Concilium Aurelianense A. 538, c. 32 (29), Concilia Galliae 511–695, S. 125: 32 (29) *De missis nullus laicorum ante discedat, quam dominica dicatur oratio, et, si episcopus praesens fuerit, eius benedictio expectetur. Sacrificia uero matutina missarum siue uespertina ne quis cum armis pertinentibus ad bellorum usum expectit. Quod si fecerit, in sacerdotis potestate consistat, qualiter eius districtione debeat castigari*.

Messe nicht qualifiziert. Anzunehmen, die Vorschrift beziehe sich nur auf Kirchengebäude, wäre, da kein Ort genannt wird, verfehlt, vor allem weil Messen keineswegs nur in Kirchen stattfinden konnten.⁷⁰ Grundsätzlich geht es in dem Verbot also nicht um den Schutz eines Raumes, sondern der Messe selbst. Da der Kanon die Gründe für das Verbot nicht offenlegt, kann man über sie nur spekulieren: Am wahrscheinlichsten ist, dass hinter dem Gebot die Hoffnung stand, potentiell blutige Gewalttaten wenigstens temporär unterdrücken zu können. Daher beschreibt das Konzil die Waffen auch näher als solche, von denen man erwarte, sie im Krieg mitzuführen. Damit fügt sich die Bestimmung in die Versuche, die Messe zur heiligen Zeit zu erklären, wie in den allgemeinen Kontext der bischöflichen Friedenswahrung.⁷¹ Zum bischöflichen Aufgabenbereich gehörte es auch, die gesellschaftliche Ordnung aufrecht zu erhalten, damit kann das Verbot also schon allein durch den mit der Waffe assoziierten Unfrieden, den es zu verhindern galt, bedingt worden sein. Darüber hinaus ist es durchaus denkbar, dass der Kanon auch einer Verunreinigung des Messortes vorbeugen sollte.⁷² Denn auch, wenn sich in den merowingischen Kanones keine Stelle finden lässt, in der das Blutvergießen in der Kirche als ein Vergehen gekennzeichnet wird, ist es in den Geschichten Gregors von Tours eindeutig mit der Verursachung von Unreinheit verknüpft.⁷³

Nachdem im Jahr 533 die mit Gesang, Tanz und Übermut verbundenen Gelübde (*votum*) und wenig später das Tragen von Waffen bei der Messe verboten wurden, nahm die Konzilgesetzgebung die Beschäftigung mit dem Kirchengebäude erst dreißig Jahre später mit dem Konzil von Tours 567 wieder auf.⁷⁴ Auf ihm beschloss man, dass Laien unter bestimmten Umständen keinen Zugang zum Altar haben sollen. Im Konzil von Tours scheint damit eine neue

70 BRANHAM: Blutende Frauen, blutige Räume, S. 145.

71 Zur Funktion des Bischofs als Konfliktschlichter siehe Edward JAMES: *Beati pacifici: Bishops and the law in sixth-century Gaul*. In: *Law and Human Relations in the West*, hrsg. v. John Bossy. Cambridge 1983, S. 25–46.

72 Es ist zwar nicht nachzuweisen, doch mag das Verbot des Blutvergießens sich aus der Bibel herleiten, so heißt es bei Jer 7, 5–7, 8: „Der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn ist hier! Denn nur wenn ihr euer Verhalten von Grund auf bessert, (...) unschuldiges Blut an diesem Ort nicht vergießt (...), dann will ich bei euch wohnen hier an diesem Ort, in dem Land, das ich euren Vätern gegeben habe für ewige Zeiten.“

73 Gregor von Tours: *Zehn Bücher* V 49, S. 380, Z. 16: (...) *locus Deo sacratus* (...) *pollueretur* (...). Ebd., VII 29, S. 128, Z. 31: (...) *beatum atrium humano sanguine polluerunt* (...). Ebd.: Hist. IX 12, S. 248, Z. 20 f.: (...) *locum, in quo orare consueverat* (...) *sanguine humano pollui vidit*. In den Kirchenrechtssammlungen des 12. und 13. Jahrhunderts finden sich Unzucht und Blutvergießen als Gründe für die Neuweihe einer Kirche, z. B. *Decretum Gratianum*, De cons. D. I, c. XX, S. 1299; *Decretales Gregorii IX.*, III. 40. 10, S. 635.

74 Zu Kontext und Absichten des Konzils siehe PONTAL: *Die Synoden im Merowingerreich*, S. 131–133; SUNTRUP: *Studien zur politischen Theologie*, S. 98–103.

Haltung auf. Die Unsicherheit der Zeit hat hier deutlichen Niederschlag gefunden, war man doch im Wissen um einen möglichen Kriegsausbruch zwischen König Chilperich und Sigibert zusammengetreten.⁷⁵ Allein in der äußeren Form hebt sich das Konzil von den vorausgegangenen ab; die Kanones sind länger als vorher üblich und der Rückgriff auf Vorläufer und die Bibel ist prononcierter.⁷⁶ Die Kanones unterscheiden sich auch hinsichtlich der Inhalte von ihren Vorgängern, beschäftigen sie sich doch im größeren Maße mit Fragen der Liturgie und der Laiendisziplin.⁷⁷ Auffällig ist die Dichte der Bestimmungen, die das Sexualleben betreffen, denn viele der Kanones zielen darauf, die sexuellen Kontakte von Klerikern, Mönchen und Sanktimonialen zu unterbinden sowie das Sexualleben der Laien zu regeln.⁷⁸ Somit nahmen die Konzilsakten gehäuft Vorschriften auf, die sich mit einer Reinerhaltung der menschlichen Beziehungen bzw. des Körpers beschäftigten.

Die Anliegen der in Tours zusammengetretenen Bischöfe verdeutlichen sich neben den Konzilsakten auch in einem eng mit dem Konzil in Zusammenhang stehenden „Brief der Bischöfe der Provinz Tours an das Volk“.⁷⁹ Der Brief spricht das Ziel der Bischöfe recht deutlich an. Sie waren vor allem um die *correctio* der ihnen anvertrauten Seelen bestrebt, damit jene Gnade erlangen können in unheilvoller Zeit.⁸⁰ Dafür sahen sie die Keuschheit des Körpers und die Reinheit des Herzens im Gebet zur Besänftigung des Zorns Gottes als notwendig an.⁸¹ Folglich sah man in der Reglementierung des Sexuallebens

75 Chilperich (561–584) hatte, durch seine Konkubine Fredegunde angestiftet, seine westgotische Gemahlin Galswintha ermorden lassen. Die Ermordete war jedoch die Schwägerin Sigiberts, des Bruders Chilperichs. Um seine Schwägerin zu rächen, rüstete Sigibert zum Krieg. Zu diesen Vorgängen siehe Gregor von Tours: Zehn Bücher IV, 28.

76 PONTAL: Die Synoden im Merowingerreich, S. 129; GAUDEMET/BASDEVANT: Les Canons, Bd. 2, S. 346; SUNTRUP: Studien zur politischen Theologie, S. 99.

77 Concilium Turonense A. 567, Concilia Galliae A. 511-A. 695, S. 175–199.

78 WOOD: Incest, Law and the Bible.

79 Concilium Turonense A. 567, *Epistula episcoporum prouinciae Turonensis ad plebem*, Concilia Galliae A. 511-A. 695, S. 197–199. Zu diesem Brief PONTAL: Die Synoden im Merowingerreich, S. 134 f.

80 Concilium Turonense A. 567, *Epistula episcoporum prouinciae Turonensis ad plebem*, Concilia Galliae A. 511-A. 695, S. 197: *Pontificalis est ordinis ad suam sollicitudinem infatigabiliter reuocare, quidquid ad correctionem populorum, immo magis filiorum spiritualium, quantum est fas intellegere, cognouerit pertinere, et non, quod absit, cum suo periculo alienae spei per suam negligentiam facere detrimentum, si, quod ad generalis salutis spectat compendium, sedulo necesse est prouidere tractatu. (...) Itaque, filii karissimi, (...) salubri admonitione opportunum duximus admonere, quoniam peccatorum nostrorum in praecipiti mole crescente uidetur cladis grauissimae necessitas imminere nec alibi refugium inuenire, nisi ad illius praecepta recurrere, qui uitam nostram sua morte uoluit reparare (...).*

81 Concilium Turonense A. 567, *Epistula episcoporum prouinciae Turonensis ad plebem*, Concilia Galliae A. 511-A. 695, S. 198: (...) *ira Domini per castimoniam corporis et sinceritatem cordis oratione assidua ualeat mitigari (...).*

sowie der rechten Herzensbildung Mittel zur Beschwichtigung Gottes. Im Mittelpunkt der Argumentation steht die Reinheit des Körpers im Verbund mit der spirituellen Reinheit, in diesem Sinne mahnten die Bischöfe Verlobte zum Aufschub ihrer Hochzeit und zur Auflösung inzestuöser Ehen.⁸²

Die körperliche wie auch die spirituelle Reinheit wurden von den Konzilsvätern als Faktoren qualifiziert, die in der Beziehung zwischen Gott und Mensch eine entscheidende Rolle spielten. Vor dem Hintergrund des drohenden Kriegausbruchs machten die Bischöfe auf diese Weise die Gottgefälligkeit des menschlichen Handelns und in Verbund hiermit die Reinheit maßgeblich, um dem Schlimmsten, nämlich Gottes Zorn und seinen Auswirkungen, vorzubeugen. Letztlich erhoffte man sich also durch die *correctio* einen möglichst günstigen Konfliktverlauf zu erreichen.

In den Rahmen der dominierenden Themenstellungen des Konzils gehört auch der Kanon, der den Zugang zum Altar beschränken sollte, da er liturgische Vorschriften mit der Reinheitsthematik verbindet und dementsprechend die beiden Hauptanliegen des Konzils aufnimmt. Die Zugangsbeschränkung zum Altarraum für Laien verweist sie auf Plätze hinter den Chorschranken.⁸³ Der in Tours verankerten räumlichen Trennung von Laien und Klerikern misst die Forschung große Bedeutung für die Ausgrenzung des heiligen Raums aus seiner profanen Umgebung bei. Dabei ist bisher übersehen worden, dass die Zugangsbeschränkung nur temporär sein sollte und keinesfalls einem allumfassenden Ausschluss der Laien aus dem Altarraum gleichkam. Aus diesem Grund kann man den Kanon nicht als Ausdruck einer kirchlichen Politik verstehen, die Laien zur Stärkung der kirchlichen Eigenständigkeit den Zutritt zu bestimmten als sakral markierten Räumen verwehrte,⁸⁴ nur während der Vigil und Messe

82 Concilium Turonense A. 567, *Epistula episcoporum provinciae Turonensis ad plebem*, Concilia Galliae A. 511-A. 695, S. 197–199: (...) *si qui ex uobis sunt in sponsali pactione diuincti* [sic!] *nec adhuc in matrimonii foedere cupulati, nuptiarum suarum etsi definitum iam tempus sit, licit apostolo uota nuptialia permittente* (...). *Si qui uero incesta se coniunctione uisi sunt copulasse, in quantum ratio admittit, hortamur etiam pro salute uestra rogamus, ut iuxta canonum statuta usque ad maiorem synodum separentur, ne, si uoluntate implere distulerint, caelesti, quod absit, facere incipiant ultionem.*

83 Barbara H. ROSENWEIN: Inaccessible Cloisters: Gregory of Tours and Episcopal Exemption. In: *The World of Gregory of Tours*, hrsg. v. Kathleen Mitchell u. Ian Wood. Leiden u. a. 2002, S. 181–197, hier S. 185; ROSENWEIN: *Negotiating space*, S. 40; LAUWERS: *Naissance du cimetière*, S. 75. Zur architektonischen Gestaltung und der damit einhergehenden materiellen Unterteilung des Kirchengebäudes in verschiedene Sphären der Heiligkeit siehe Sebastian RISTOW: *Zur Gestaltung des Ambo in Gallien, Germanien, Raetien und Noricum im Frühmittelalter*. In: *Architektur und Liturgie. Akten des Kolloquiums vom 25.–27. Juli 2003 in Greifswald*, hrsg. v. Michael Altripp u. Claudia Nauwerth. Wiesbaden 2006, S. 223–232.

84 Concilium Turonense A. 567, c. 4, Concilia Galliae A. 511-A. 695, S. 178: *Vt laici secus altare, quo sancta misteria celebrantur, inter clericos tam ad uigiliis* (sic!) *quam ad missas*

durften sie den Altarraum nicht betreten. Ausdrücklich erlaubte das Konzil Männern und Frauen – wie es Brauch ist –, für das private Gebet und zum Kommunionsempfang an den Altar heranzutreten.⁸⁵ So spielt denn auch die Heiligkeit des Ortes keine vordergründige Rolle bei der Zugangsbeschränkung, obwohl der Kanon den Altar als Allerheiligstes (*sancta sanctorum*) bezeichnet. Wenn die Heiligkeit des Raumes Grundlage für die Unzugänglichkeit des Altarraumes für Laien gewesen wäre, hätte sie nicht nur während der Vigilien und der Messe gelten dürfen, sondern zu jeder Zeit bestehen müssen. Die Chorschranken sind demgemäß nicht einfach als Barriere zu interpretieren, die den Laien den Zugang zum Altar verwehren sollte, vielmehr dienten sie der optischen Unterteilung des Raumes in verschiedene Zonen der Heiligkeit.⁸⁶ Im Vordergrund des Reglementierungsinteresses steht nicht die Heiligkeit des Ortes, vielmehr ist es die Heiligkeit des Aktes, der sich im Moment der Vigilien und der Messe vollzieht, auf dem der Fokus liegt: Das nur während der Vigilien und der Messe geltende Zutrittsverbot betont den heiligen Charakter des Kultes. Die Fokussierung auf den Kult erhellt auch die ausdrückliche Kennzeichnung des Altars als Ort, an dem das heilige Mysterium gefeiert wurde. Bedeutung kommt dem Raum um den Altar nur insofern zu, als die Eucharistiefeier auf dem Altar stattfindet und diese sowie zwangsläufig der Ort ihrer Durchführung den Laien nicht zugänglich sein sollen. Eine räumliche Trennung von Laien und Klerikern ist nicht Anliegen des Appells, vielmehr liegt dem Kanon die Bestrebung zugrunde, die Kleriker als „Stand“ von den Laien zu separieren. Der Aufbau der Argumentation um die Messe als Mittelpunkt hat seinen Ursprung wahrscheinlich in der Idee, dass Priester als einzige dazu befähigt sein sollten, die Messe zu vollziehen; Laien hingegen war es verboten, die Messe zu zelebrieren, da sie nur mit reinen Händen vollzogen werden durfte.⁸⁷ Dahinter liegt die

stare penitus non praesumant, sed pars illa, quae a cancellis uersus altare diuiditur, choris tantum psallentium pateat clericorum. Ad orandum et communicandum laicis et foeminis, sicut mos est, pateant sancta sanctorum.

- 85 Es wurde also auch keine allgemeine Zugangsbeschränkung für Frauen ausgesprochen. Diese scheint im Frankenreich ein späteres Phänomen zu sein. Siehe zum Thema der Zugangsbeschränkung von Frauen MUSCHOL: *Famula dei*, S. 192–222, bes. S. 221 f. Anstößig erschien es allerdings schon am Beginn des 6. Jahrhunderts, wenn Frauen die eucharistischen Gaben berührten. So schreiben die Bischöfe Licinius, Melanien und Eustochius in dieser Sache zu Beginn des 6. Jahrhunderts an zwei Priester namens Lovocatus und Cathernus. Die Bischöfe werfen diesen beiden vor, sie würden Frauen an der Spendung der Eucharistie beteiligen und das Opfer dadurch beflecken. Der Brief ist abgedruckt bei Adolf JÜLICHER: Ein gallisches Bischofsschreiben des 6. Jahrhunderts als Zeuge für die Verfassung der Montanistenkirche. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 16 (1896), S. 664–671, hier S. 665 f. Hierzu auch MUSCHOL: *Famula dei*, S. 217 f.
- 86 Zur architektonischen Gestaltung siehe RISTOW: Zur Gestaltung des Ambo.
- 87 ANGENENDT: „Mit reinen Händen“. Zur Forderung des Zölibats in den merowingischen Kanones siehe PONTAL: *Die Synoden im Merowingerreich*, S. 237–239, bes. S. 239, Anm. 88.

Vorstellung, dass nur der Priester, da er sich aller sexueller Handlungen enthält, die Fähigkeit hat, die eucharistische Wandlung durch seine unbefleckten Hände vorzunehmen. In der Logik des Kanons geht es nicht darum, dass die Laien den Altarraum in seiner Heiligkeit gefährdeten, bzw. beschmutzten, sondern dass sie das in ihm stattfindende eucharistische Geschehen mit ihrer Unreinheit gefährdeten.⁸⁸ Aus dem gleichen Grund mahnte Caesarius von Arles schon zu Beginn des 6. Jahrhunderts in einer seiner Predigten, vor dem Kommunionsempfang sexuell enthaltsam zu sein.⁸⁹ Für ihn spielte nicht nur die seelische und körperliche Befleckung durch die Sexualität beim Kommunionsempfang eine Rolle, sondern die gesamte Haltung des Menschen. So nahm er an, dass, wer durch eine Sünde befleckt die Kommunion einnahm, den Leib des Herrn profaniere.⁹⁰

Trotz der Vorbehalte gegen den Kommunionsempfang im sündigen Zustand kann man für die merowingische Zeit davon ausgehen, dass das Gebot der Trennung der Laien vom eucharistischen Vorgang keine absolute Separation darstellte, denn der Empfang der Eucharistie am Altar war den Laien durchaus möglich.⁹¹ Insgesamt war die Kommunion von einer engen Beziehung der Laien zum eucharistischen Opfer gekennzeichnet, da sie aus von den Laien dargebrachten Gaben bestand.⁹² Der Gemeinschaft, die sich im kollektiven, jedoch gleichzeitig persönlichen Opfer ausdrückt, scheint man eine höhere Wertigkeit beigemessen zu haben als der Trennung von Laien und Priestern.⁹³

Die räumliche Fernhaltung der Laien von der Eucharistie war motiviert dadurch, dass die Messfeier nicht bloß als Erinnerungsfeier gedacht, sondern als ein irdisches Abbild der himmlischen Liturgie verstanden wurde: irdische und

88 ANGENENDT: „Mit reinen Händen“. Zur Entwicklung von Keuschheitsvorstellungen siehe außerdem DIEM: Das monastische Experiment, dort bes. S. 276–286 zur Keuschheit bei Priestern. Das Konzil von Tours beschäftigt sich auch in anderen Bereichen mit der sexuellen Reinheit, siehe WOOD: Incest, Law and the Bible, S. 294.

89 Zu Caesarius' Aussagen über den Kommunionsempfang siehe William E. KLINGSHIRN: Caesarius of Arles. The Making of a Christian Society in Late Antique Gaul. Cambridge 1994 (ND 1995), S. 155. Zur Kommunion allgemein vgl. Peter BROWE: Die Kommunion in der gallikanischen Kirche der Merowinger- und Karolingerzeit. In: Peter BROWE: Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht. Mit einer Einf. hrsg. v. Hubertus Lutterbach u. Thomas Flammer. Münster 2003, S. 431–459.

90 KLINGSHIRN: Caesarius of Arles, S. 155.

91 BROWE: Die Kommunion, S. 441 f.

92 In Rückbezug auf die Theorie Marcel Mauss' zum Geschenk hat in jüngster Zeit ANGENENDT: Das Offertorium, S. 71–82, den eucharistischen Vollzug untersucht. In ihm sieht er den Versuch der Herstellung von Reziprozität zwischen Opferndem und Gabenempfänger; so lässt die Opferhandlung eine Gegengabe erwarten und stellt darüber eine Beziehung zwischen Opferndem und Gabenempfänger her.

93 Vgl. BROWE: Die Kommunion in der gallikanischen Kirche, S. 436.

himmlische Liturgie vollzogen sich zur gleichen Zeit.⁹⁴ Dabei war der Altar als Zentrum des Geschehens der Ort, an dem Himmel und Erde auf das Engste miteinander verbunden waren. Die Konzeption des Altars als Ort, an dem sich der Himmel öffnet, ist in der Altarweihe vorweggenommen, die nach dem Vorbild des Alten Testaments gestaltet war.⁹⁵ Hinter den Versuchen, die Laien vom Altar und der Eucharistie fernzuhalten, stand der Gedanke, dass in der Messe und vornehmlich in der Eucharistie die Einheit der Gläubigen als Gemeinde und ihre Verbindung mit Gott bzw. dem himmlischen Geschehen am stärksten ausgeprägt war und demgemäß die Situation gottgefällig gestaltet sein musste. Indessen konnten die Gläubigen nicht völlig ausgeschlossen werden, da sie Zugang zum Göttlichen haben sollten. Daher versuchten die Konzilsväter den Zugang zur Eucharistie auf möglichst reine Personen zu beschränken, konnten ihn aber, da die Kommunion als gemeinschaftsstiftend angesehen wurde, niemandem verwehren.

Dass die Konzilsväter grundsätzlich über die Kirche als Ort der Gottesbegegnung und der Gemeinschaft nachdachten, ist durch eine Diözesansynode in Auxerre, die in den Jahren zwischen 561–605 stattfand, belegt. Dort beschlossen die Anwesenden einige Kanones, die sich im weitesten Sinne mit der Funktionalität der Kirchengebäude beschäftigen. Das Konzil bestimmte, dass in Privathäusern weder private Opfer noch Vigilien der Heiligenfeste stattfinden sollten und man weder an einem Dornenstrauch noch bei heiligen Bäumen oder heiligen Quellen ein Gelübde (*votum*) ablegen sollte. Wer ein Gelübde (*votum*) ablöst, solle in der Kirche wachen und es der Matrikel⁹⁶ oder den Armen vergelten.⁹⁷ Der Kanon strebt eine Sicherung der Kirchengebäude als Kernorte religiösen Lebens an. Indem er den Kirchen Bedeutung für das gemeinschaft-

94 Siehe zu diesem Thema GAMBER: Der altgallikanische Messritus.

95 Gen 28, 10–22.

96 Die Matrikel ist die Liste aller zur *familia* einer Kirche gehörenden Personen. Die Matrikel ist eine Institution, die erstmals auf dem Konzil von Orléans im Jahre 541 erwähnt wird, so ZEDDIES: *Religio et sacrilegium*, S. 217.

97 Synodus Dioecisana Autissiodorensis A. 561–605, c. 3, Concilia Galliae A. 511–A. 695, S. 265: *Non licet consensus in domibus propriis nec per uigiliis in festiuitates sanctorum facere nec inter sentias aut ad arbores sacriuos uel ad fontes uota dissoluere, nisi, quicumque uotum habuerit, in ecclesia uigilet et matricole ipsum uotum aut pauperibus reddat nec sculptilia aut pede aut hominem ligneo fieri penitus praesumat*. Eine Zusammenstellung von Quellen zum Verbot von Gelübden (*vota*) an Quellen und Bäumen bietet HARMENING: *Superstitio*, S. 50–55. Zum entsprechenden Konzilskanon von Auxerre siehe ebd., S. 59 f. Ähnliches wird auch von Caesarius von Arles problematisiert, siehe Caesarius: *Sermo XIII*, 5, Bd. I, S. 67–68. Allgemein zu Caesarius und seiner Darstellung des Heidentums siehe ZEDDIES: *Religio et sacrilegium*, S. 128–139, bes. S. 134–136, S. 207–215. Zur Nachwirkung der Caesarius-Predigt siehe James PALMER: *Defining Paganism in the Carolingian World*. In: *Early Medieval Europe* 15 (2007), S. 402–425, hier S. 411–413.

liche wie für das individuelle Leben zukommen lässt, zielt er darauf, Kirchengebäude als Orte des sozialen Netzes fest zu verankern. Das zentrale Anliegen, das der Bestimmung zu Grunde liegt, ist es somit, personale Bindungen an die Kirche herzustellen und die Gläubigen zu einer Gemeinschaft zusammenzuschließen. Gerade Heiligenfeste sind Gemeinschaftserlebnisse, die durch den Bezug zum jeweiligen Heiligen und den gemeinsamen Vollzug identitätsstiftende Wirkung zeitigen.⁹⁸ Deshalb verboten die Konzilsteilnehmer die Heiligenfeste in Privathäusern, da sie eine Exklusivität förderten, die nicht im Sinne einer Gemeinschaftsbildung sein konnte. Fernerhin gilt es ein weiteres Moment zu bedenken: Die private Feier von Festen und Gelübden (*vota*) an Bäumen und Sträuchern entzog sich der Kontrolle durch die Kirche, durch Beschränkung der Feste auf die Kirche machte man ihre Überwachung und damit die Korrektur von Fehlverhalten möglich.⁹⁹ Der Kanon illustriert, wie bedeutend der Ort einer Handlung war; so entscheiden für die Konzilsteilnehmer nicht die Inhalte oder der richtige Gott als Zielperson des Gelübdes über dessen Rechtmäßigkeit, sondern der Ort. Erst der falsche Ort macht das Fest oder das Gelübde zu einer Praxis, die als Teufelsdienst angesehen werden konnte. Indem man die Kirche zum einzigen Ort des Gelübdes bestimmte, stärkte man das Zugehörigkeitsgefühl des jeweiligen Gläubigen zur kirchlichen Gemeinschaft auch auf individueller Ebene, da das Gelübde eine persönliche Beziehung zu Gott herstellte, die durch den Ort, an dem es abgelegt wurde, ein gemeinschaftliches Moment erhielt. Das gemeinschaftliche Moment scheint ferner in der Anweisung auf, dass das Gelübde an die Matrikel oder die Armen abzulösen sei, denn durch die Zuwendung an jene erhält die Gemeinschaft Anteil am Gelübde. Durch das Verbot der exklusiven Feier und das Gebot, Gelübde in bestimmter Weise abzulegen, versuchten die Konzilsteilnehmer in Auxerre also die Gläubigen als Individuen und als Gemeinschaft an die Kirche und ihre rituelle Praxis sowie ihre Glaubensverkündigung zu binden.

Das Konzil von Auxerre bringt ferner den einzigen merowingischen Kanon hervor, der sich mit dem Thema des Grabes in der Kirche auseinandersetzt: Es

98 Feste sind von der Forschung in den letzten Jahren vorwiegend unter dem Gesichtspunkt ihrer gemeinschafts- und identitätsstiftenden Funktion untersucht worden, siehe hierzu Jan ASSMANN: Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses. In: Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt, hrsg. v. Jan Assmann. Gütersloh 1991, S. 13–30; Arnold SCHILSON: Fest und Feier in anthropologischer Sicht. Ein Literaturbericht. In: Liturgisches Jahrbuch 44 (1994), S. 3–32. Zur Wechselwirkung zwischen Kult und bischöflicher Herrschaft in der Merowingerzeit siehe Friedrich PRINZ: Herrschaftsformen der Kirche vom Ausgang der Spätantike bis zum Ende der Karolingerzeit. Eine Einführung ins Thema. In: Herrschaft und Kirche. Beiträge und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen, hrsg. v. d. d. Stuttgart 1988, S. 1–23, hier S. 12–17; VAN DAM: Leadership and Community.

99 ZEDDIES: Religio et sacrilegium, S. 215–218, bes. S. 217 f.

untersagte, Tote in Baptisterien zu bestatten.¹⁰⁰ Die Bestimmung ist so lapidar, dass sich keine Aussagen über die Vorstellungen, die sich hinter ihr verbergen, machen lassen. Erst aus den später entstandenen Regelungen der Bußbücher und der karolingischen Rechtsquellen ist zu ersehen, dass man eine Verunreinigung des Ortes durch den Toten fürchtete.¹⁰¹

Zudem verbot das Konzil es, in der Kirche weltliche Tänze aufzuführen oder singende Mädchen auftreten zu lassen. Im gleichen Atemzug legte man fest, dass in der Kirche keine *convivia* stattfinden sollen, weil geschrieben stehe: ‚Mein Haus wird Haus des Gebetes genannt‘.¹⁰² Erstmals in den merowingischen Kanones zum Thema des Kirchengebäudes lässt sich damit ein Vorbild für eine Vorschrift benennen, denn die Verbotsbegründung bezieht sich auf die Bibel. Genauer wurzelt das Argument in der neutestamentlichen Erzählung der Tempelreinigung durch Jesus.¹⁰³ In der Begründung schwingt die Bedeutung der Kirche als Ort der Gottesbegegnung mit. So wie man durch das Verbot der gottesdienstlichen Feier an anderen Orten als der Kirche die Gemeinschaft fördern wollte, schließt man hier andere Zusammenkünfte aus, die ebenfalls der Stärkung der sozialen Bande dienen konnten. Die Verhaltensreglementierung im christlichen Sinne, die vor allem bei der Gottesbegegnung wichtig war, steht auch in diesem Kanon im Mittelpunkt, so sollen wohl Aktivitäten unterbunden werden, die möglicherweise unchristlichem Verhalten wie der Trunkenheit

100 Synodus Dioecesis Autissiodorensis A. 561–605, c. 14, Concilia Galliae A. 511–A. 695, S. 267: *Non licet in baptisterio corpora sepelire*. Siehe zu diesem Thema allgemein Wilfried HARTMANN: Bestattungen und Bestattungsrituale nach dem kirchlichen und weltlichen Recht des frühen Mittelalters. In: Erinnerungskultur im Bestattungsritual. Archäologisch-historisches Forum, hrsg. v. Jörg Jarnut u. Matthias Wemhoff. München 2003, S. 127–143.

101 Siehe hierzu in der vorliegenden Arbeit das Kapitel zu den Bußbüchern (S. 113 f.) und den karolingischen Kanones, S. 211 f.

102 Synodus Dioecesis Autissiodorensis A. 561–605, c. 9, Concilia Galliae A. 511–A. 695, S. 266: *Non licet in ecclesia chorus [sic!] saecularium uel puellarum cantica exercere nec conuiuia in ecclesia praeparare, quia scriptum est: Domus mea domus orationis uocabitur*. Die Kanones des Konzils von Auxerre hatten nach MORDEK: Kirchenrecht und Reform im Frankenreich, S. 133, Anm. 169, in karolingischer Zeit erheblichen Einfluss, da sie auszugsweise in vielen Kanonensammlungen Aufnahme fanden. Vgl. auch die synoptische Tabelle bei GAUDEMET/BASDEVANT: Les Canons, Bd. 2, S. 626–629. Eine direkte Übertragung lässt sich zwar nicht nachweisen, jedoch wird das Motiv der Tempelreinigung eines der meist bemühten in den karolingischen Vorschriften, so greift die *Admonitio generalis* auf dieses Motiv zurück und im Anschluss an diese viele *Capitula Episcoporum*; siehe MGH Capit. I, 22. *Admonitio generalis*, 789. m. Martio 23, c. 71, S. 59. Zu Parallelen und Rezeption: Capit. episc. I, Theodulf von Orléans I, S. 110, Anm. 41–43. Vgl. ebd., c. 8, S. 108 und Anm. 38. Ausführlich zu Theodulfs Kapitularien Peter BROMMER: Die bischöfliche Gesetzgebung Theodulfs von Orléans. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abt. 61 (1975), S. 113–160, hier S. 73–77.

103 Z.B. Mat 21,12; Mk 11,15–17.

Vorschub leisten konnten. Ob das Verbot der Gastmähler sein Vorbild in den spätantiken Konzilsbeschlüssen findet, ist nicht nachzuweisen, auch wenn sie in Gallien bekannt waren.¹⁰⁴ Parallel zu dem Verbot von Gastmählern spricht der Kanon – wie schon erwähnt – auch ein Gesangs- und Tanzverbot aus. Dem Gesang weltlicher Lieder und dem Tanz scheint eine negative Qualität innewohnen, die sich in den Augen der Konzilsväter nicht mit heiligen Orten und Zeiten verträgt.¹⁰⁵

Stärker in die Richtung der Vorstellung vom Kirchengebäude als heiligem Ort deutet ein Beschluss zum Asyl des Konzils von Mâcon (585).¹⁰⁶ Im Gegensatz zu den anderen merowingischen Konzilsbeschlüssen zum Asyl trägt es zum Verständnis der Kirche als heiligem Ort bei.¹⁰⁷ Ein gutes Beispiel für die nahezu durchgehend fehlende genauere Qualifizierung des Asylortes durch die merowingischen Konzilsakten ist ein Kanon des am Beginn der fränkischen Herrschaft 511 in Orléans stattfindenden Konzils.¹⁰⁸ Dessen erster Kanon verbietet es ganz in der Tradition der spätantiken Kaisergesetzgebung, Asylsu-

104 Die Kanones finden sich nämlich in der *Collectio Vetus Gallica*; siehe *Collectio Vetus Gallica* XXII, 3, S. 437; *Collectio Vetus Gallica* XXII, 3a, S. 437. Vgl. auch ebd., S. 114 f.

105 Schon etwa ein Jahrhundert vorher verbot ein Praecept Childeberts I., Vigilien verbunden mit Trunkenheit, Possenreißereien und Gesängen zu begehen. Das Sangesverbot war allerdings nicht räumlich auf das Kirchengebäude bezogen, sondern auf die Dörfer (*villas*), siehe MGH Capit. I, 2. Childeberti regis praeceptum, S. 2 f.: *Ad nos quæremonia processit, multa sacrilegia in populo fieri, unde Deus ledatur et populos per peccatum declinet ad mortem, noctes pervigiles cum ebrietate, scurrilitate vel cantecis, etiam in ipsis sacris diebus pascha, natale Domini et reliquis festivitatis vel adveniente die domineco bansatrices per villas ambulare. Haec omnia unde Deus agnoscitur laedi, nullatinus fieri permittimus.* Zu Inhalt und Einordnung des Praecepts siehe WOLL: Untersuchungen, S. 47 f.; ESDERS: Römische Rechtstradition, S. 321–327. Zur Problematisierung des Singens und Tanzens Irmgard JUNGSMANN: Die Macht der Musik. Musiktheorie im Machtgefüge der Karolingerzeit. In: *Acta Musicologica* 71 (1999), S. 83–125; Louis GOUGAUD: La danse dans les églises. In: *Revue d'histoire ecclésiastique* 15,1 (1914), S. 5–22, S. 229–245. Das Singen und Tanzen wird – auch wenn nicht in den Kanones des Konzils von Auxerre – in manchen Quellen in die Nähe von heidnischen Bräuchen gerückt; siehe z. B. Paenitentiale Pseudo-Theodori XXXII, 9, S. 89.

106 Concilium Matisconense A. 585, c. 8, Concilia Galliae A. 511–A. 695, S. 242 f. Allgemein zum Konzil von Mâcon siehe PONTAL: Die Synoden im Merowingerreich, S. 161–167.

107 Einen Überblick über die merowingischen Konzilsbeschlüsse bieten SIEMS: Zur Entwicklung des Kirchenasyls, S. 167–174; FRANKE: Das Kirchenasyl, S. 485–493; Daniela FRUSCIONE: Das Asyl bei den germanischen Stämmen im frühen Mittelalter. Köln/Weimar/Wien 2003, S. 55–60.

108 Zum Asylgesetz des Konzils von Orléans siehe SIEMS: Zur Entwicklung des Kirchenasyls, S. 158–160; FRANKE: Das Kirchenasyl, S. 486–488. Zum Konzil in seinem zeitlichen Kontext und seiner Bedeutung siehe PONTAL: Die Synoden im Merowingerreich, S. 23–34, BUCK: Admonitio und Praedicatio, S. 250–253.

chende aus der Kirchenvorhalle, der Kirche selbst oder aus dem Haus des Bischofs fortzureißen, ohne dass die Orte durch weitere Zuschreibungen qualifiziert werden.¹⁰⁹ Der Begründungszusammenhang der Bestimmung von Mâcon verweist auf ganz andere Vorbedingungen, leiten die Konzilsteilnehmer das Gebot doch aus dem Kirchenrecht und der römischen Rechtstradition her.¹¹⁰ Gleichwohl gibt es Kanones, die auf die Heiligkeit der Kirchen als Grund für das Recht auf Asyl in ihnen verweisen, jene geben aber kaum Aufschluss darüber, wie das Kirchengebäude näher definiert war. So bezeichnet beispielsweise der 21. Kanon des 541 in Orléans zusammengetretenen Konzils die Kirchen als heilige Orte (*loci sacri*), gibt aber keine weiteren Auskünfte darüber, welchen Stellenwert die Heiligkeit einnimmt oder wie sie sich örtlich näher definiert.¹¹¹

Die im Gegensatz zu den üblichen Bestimmungen stehende besondere Ausführlichkeit des Konzils von Mâcon in der Asylfrage hat möglicherweise historische Hintergründe. So kann sie im Zusammenhang mit den Vorkommnissen in Tours rund um die durch Gregor von Tours überlieferte Asylflucht des Kämmerers Eberulf stehen. Das Asyl Eberulfs endete mit blutigen und für viele Beteiligte tödlichen Kampfhandlungen in der Kirche von Tours, in der Eberulf Asyl gesucht hatte.¹¹² Vor diesem Hintergrund beschreibt der Kanon

109 Concilium Aurelianense A. 511, c. 1, Concilia Galliae A. 511-A. 695, S. 4 f.: (...) *ut ab ecclesiae atriis uel domum ecclesiae uel domum episcopi eos abstrahi omnino non liceat* (...). Ein anderes Beispiel für die einfache Feststellung des Asylrechts ohne genauere Qualifizierung des Ortes findet sich in den Bestimmungen eines Konzils aus dem Jahr 614: Concilium incerti loci A. 614, c. 9, Concilia Galliae A. 511-A. 695, S. 288.

110 ESDERS: Rechtsdenken und Traditionsbewusstsein, S. 111–113.

111 Concilium Aurelianense A. 541, c. 21, Concilia Galliae A. 511-A. 695, S. 137: *Si quis necessitatis impulsu ad ecclesiae septa confugerit et sacerdote seu praeposito ecclesiae praetermisso adque contempto eum quisque de locis sacris uel atriis seu ui seu dolo abstrahere aut sollicitare fortasse praesumpserit, ut inimicus ecclesiae ab eius liminibus arceatur, quousque iuxta pontificis districtionem digna per indictam paenitentiam emendatio subsequatur, eo tamen, qui abstractus est, prius ecclesiae restituto*. Das Motiv der heiligen und verehrungswürdigen Kirchengebäude ist auch im neunten Kanon des Konzils aufgenommen. Jener behandelt nicht das Asyl, sondern die Rechtsstellung des Bischofs. Um diesen zu schützen, betont die Bestimmung die schützende Qualität des Kirchengebäudes und verbietet es, den Bischof gewaltsam aus diesem zu entfernen, vgl. ESDERS: Römische Rechtstradition, S. 306.

112 Gregor von Tours: Zehn Bücher II, VII 21, S. 114 f.; Zehn Bücher II, VII 22, S. 114–119; Zehn Bücher II, VII 29, S. 124–131. Ein weiterer zeitgeschichtlicher Zusammenhang ist wohl mit dem Septimaniensfeldzug Gunthramns zu sehen, nach dessen Scheitern sich die Heerführer aus Angst vor dem König in das nordburgundische Autun ins Asyl geflüchtet hatten, siehe Gregor von Tours: Zehn Bücher II, VIII, 30. Auf diese Berührungspunkte hat schon ESDERS: Rechtsdenken und Traditionsbewusstsein, S. 113 f., Anm. 89, hingewiesen. Nicht nur die Bedeutung der Ereignisse spricht dafür, dass sie mit dem Kanon in Zusammenhang stehen, es können auch einige Indizien beigebracht werden, die diese These stützen. So macht die Teilnehmerliste des Konzils

das Kirchengebäude als hochheiligen, unverletzlichen (*sacrosanctus*) Ort, an dem der Flüchtling keine Gewalt erfahren darf. Auch die von den Konzilsteilnehmern dem Gesetz beigegebene historisierend-theologische Begründung ist höchst aufschlussreich. Die Konzilsteilnehmer argumentieren nämlich, dass das Asyl in der Kirche, da es durch das himmlische Reich verbürgt ist, höheren Schutz bieten kann als das durch weltliche Gesetze festgelegte Asyl an den Kaiserstatuen.¹¹³ Nicht auf einen durch den Herrscher verbürgten Schutz wurde also abgezielt, vielmehr wurde der Schutz aus der Verbindung des Ortes zur göttlichen Sphäre hergeleitet. An den Statuen schütze der Wille und die Macht des Kaisers; in der Kirche sei es der Schutz des himmlischen Reiches, der wirke. Somit definiert der Rechtssatz das Kirchengebäude als Verbindungsstelle zwischen Gottes himmlischem Reich und dem irdischen, das göttlichen Schutz gewährt. Damit ist zwar ein wesentlich engerer Zusammenhang zwischen Heiligkeit und Raum als in der römischen Gesetzgebung gegeben, trotzdem ist der Raum erst einmal nicht materiell als heilig gedacht. In diese Richtung deutet erst der letzte Satz der Bestimmung. Er belegt die räumliche Deckung von Himmel und Erde im Kirchengebäude und leitet daraus eine Verletzbarkeit des Ortes ab: Zwar ist es erlaubt, den schuldigen Asylanten nach dem Rat der Priester zu entfernen, allerdings nur, wenn die Wohnung Gottes (*Dei habitaculum*) dabei unverletzt bleibt. Die Verletzung geschieht hier nicht aus einer Verschmutzung heraus, wie sie das Essen am Altar im *Codex Theodosianus* dargestellt hat,¹¹⁴ sondern aus der Missachtung des durch Gott verbürgten Asyls. Die unverletzlichen bzw. heiligen (*sacrosanctus*) Kirchen müssen also in ihrer schützenden Qualität als Wohnung Gottes erhalten bleiben. Weil die Kirche Gottes Wohnhaus ist, gilt sie gleichzeitig als unantastbarer heiliger Ort. Derjenige, der dennoch einen Flüchtling aus der Kirche holt, ist ein Pseudochrist.

die Beteiligung von Klerikern aus den betroffenen Regionen ersichtlich. Gregor steht – obwohl er über das Konzil berichtet (Gregor von Tours: Zehn Bücher II, VIII 20, S. 186–189) – zwar nicht auf der Teilnehmerliste, jedoch Baudigisilus, der aus der Kirchenprovinz Tours stammte. Zudem gehört Mâcon wie auch Autun zur Kirchenprovinz Lyon.

- 113 Concilium Matisconense A. 585, c. 8, Concilia Galliae A. 511–A. 695, S. 242 f.: *Item Christianae religionis negotia pertractantes comperimus quosdam Seudochristianos de sacrosanctis ecclesiis suae religionis oblitus fugitivos substrahere. Ideoque uim illatam nequaquam inultam relinquentes censemus pro Dei timore, ut, quicumque culpa compellente aut potentum importunia non sustinens suae gremium matris ecclesiae petierit, usque in praesentiam sacerdotes in eodem loco inconcusse permaneat, nulli permittentes quolibet dignitatis gradu functo fugitio etiam locis sacris uiolentiam inferre. Si enim mundani principes suis legibus censuerunt, ut, quicumque ad eorum statuas fugiret, inlesus habeatur, quanto magis hi permanere debeant indemniati, qui patrocinia immortalis regni adepti sunt celestis? Si tamen aliquot facto tenentur obnoxii, qui ad ecclesiam sunt fugam uersi, quorum [sic!] sacerdote culpa eorum innotescant et ipsi consultum ferant, qualiter Dei habitaculum per subtractione non uiolentur illorum.*

- 114 Cod. Theod. 9, 45, 4, S. 520–524.

Auch hier verbindet sich die Achtung vor dem Ort mit einer eindeutig als religiös begründeten Verhaltensanweisung, nur derjenige, der das Asylrecht achtet, verhält sich christlich.

Der Beschluss wendet sich in einer auffälligen Weise dem römischen Asylrecht zu, indem er den Schutz der Kaiserstatuen erwähnt. Der Bezug auf das Asyl an den Kaiserstatuen bewegt sich nicht im christlichen Asylrecht, sondern verweist in heidnische Zeit zurück. Auf der einen Seite mag der Rückgriff auf die römische Tradition als ein Appell an den König verstanden werden und damit als eine Mahnung, dass gerade er als christlicher König die Pflicht hat, das Asylrecht durchzusetzen, wenn schon die heidnischen Kaiser solches taten.¹¹⁵ Gleichzeitig leitet die Bestimmung den Asylanspruch eben nicht aus einem weltlichen Gesetz ab, sondern aus göttlicher Macht. Die Signifikanz des Zugriffs verdeutlicht sich aus seinem historischen Kontext: So steht hinter dem Beharren auf der Unverletzbarkeit des Raumes in der Verbindung mit dem göttlichen Schutz die Erkenntnis, dass das Asyl zuerst einer religiösen Begründung bedurfte und nicht allein aus herrscherlicher Macht entsprang. So war es dem Herrscher, der den Schutz eigentlich verbürgen sollte, im Fall der Asylsuche Eberulfs nicht gelungen, die eigenen Garantien einzuhalten. Betrachtet man die kanonikale Gesetzgebung zum Asyl insgesamt, ist auffällig, welche geringe Rolle dem Kirchengebäude als heiligem Raum zukam. Nur der Konzilsbeschluss von Mâcon verdeutlicht die besondere Bedeutung des Raumes als Teil einer göttlichen Sphäre. Ausschlaggebend war der historische Kontext, in dem sich zeigte, wie verletzlich das Kirchengebäude gerade in seiner Funktion als Asylort war. Mit den Ereignissen von Tours vor Augen reichte es nicht mehr, das Asyl aus einer abstrakten Verehrungswürdigkeit oder aus der Macht des Königs heraus zu begründen. Es musste deutlich gemacht werden, welchen Stellenwert der Asylort einnahm.

Nach dem Konzil von Mâcon (585) widmet sich erst wieder das Konzil von Chalon-sur-Saône zwischen 647 und 653 dem Thema des Verhaltens in der Kirche. Es ist zugleich das letzte merowingische Konzil, das sich der Frage widmet. Die Bischöfe beschlossen in Chalon gleich zwei Kanones zum Verhalten im Kirchengebäude: Kanon 17 widmet sich dem Verbot von Streit im Kirchengebäude und Kanon 19 der angemessenen Feier der Heiligenfeste.

Der feierlich gestaltete Kanon 17 beginnt mit der arengenähnlichen Feststellung, dass vieles aus Anmaßung geschieht, was Gott nicht erfreut und den heiligen Kanones zuwiderläuft und aus diesem Grund geregelt werden müsse. Die dann folgende Regelung verbietet den Laien, in der Kirche oder deren Atrium einen Streit oder ähnliches anzufachen. Außerdem sollen sie dort keine Waffen tragen und niemanden verletzen oder töten. Wer solches dennoch wagen sollte, soll vom Bischof, an dessen Ort das Vergehen begangen wurde, mit der

¹¹⁵ ESDERS: Rechtsdenken und Traditionsbewusstsein, S. 114.

Exkommunikation bestraft werden.¹¹⁶ Die Heiligkeit des Raumes als Grund für die Verhaltensmaßregelung wird in diesem Kanon nicht angesprochen. Dennoch spielt der Raum durchaus eine Rolle: Hier erweitert man gegenüber den älteren Konzilsbeschlüssen den Raum, in dem keine Gewalt ausgeübt werden darf, auf das Atrium.¹¹⁷ Damit dehnt sich der Raum, in dem das Verhalten der Gläubigen kontrolliert werden muss, über das Innere des Kirchenraums auf dessen nächste durch bauliche Strukturen abgegrenzte Umgebung aus. Wie in den vorangegangenen Beispielen ist es nicht der Raum, sondern das Verhalten der Gläubigen, das im Vordergrund der Verbotsbegründung steht. Wie schon im ersten in Tours 533 verzeichneten Kanon merowingischer Provenienz zum Kirchengebäude überhaupt, argumentiert auch dieses Konzil zur Begründung der Bestimmung mit der Verstimmung Gottes durch ungehörliches Verhalten.

Das Konzil von Chalon verfügte noch einen zweiten Kanon, der ebenfalls das Verhalten im Bereich des Kirchengebäudes reglementieren sollte. Er besagt, dass zu den Kirchweih- und Märtyrerfesten keine unanständigen Lieder gesungen werden sollen sowie keinen Tänzen von Frauen zugeschaut werden soll.¹¹⁸ Statt zu singen solle man beten und dem Vortrag der Psalmen durch die Priester zuhören. Die Priester sollen jene, die sich nicht angemessen verhalten, von der Ummauerung der Kirche, dem Vorhof und auch den Atrien fernhalten. Wer sich nicht bessern will, soll vom Priester exkommuniziert werden oder den Stachel der Disziplin ertragen.¹¹⁹

116 Concilium Cabilonense A. 647–653, c. 17, Concilia Galliae A. 511–A. 695, S. 306–307: *Et quia multa per presumptione proueniunt, quae Deo minus placita et sacris canonibus uidentur esse contraria, quae a sacerdotibus necesse est quohercere, ita sancta synodus instituit, ut nullus secularium nec in ecclesia nec infra atrium ipsius ecclesiae qualecumque scandalum aut semultatis penitus excitare non presumat nec arma trahere aut quicumque ad uulnerandum uel interficiendum penitus appetere. Quod si quis fortasse praesumpserit, ab episcopo loci illius, ubi factum fuerit, ipsi iuxta statuta canonum communionem priuetur.* Das Verbot, Waffen – allerdings nur auf die Zeit der Messe bezogen – zu tragen, ist bereits 538 durch das Konzil von Arles ausgesprochen worden, siehe Concilium Aurelianense A. 538, c. 32 (29) Concilia Galliae 511–695, S. 125.

117 Zum Atrium in merowingischer Zeit siehe GAUTHIER: *Atria et portiques*.

118 Concilium Cabilonense A. 647–653, c. 19, Concilia Galliae A. 511–A. 695, S. 307: *Multa quidem eueniunt et, dum leuia minime corriguntur, saepius maiora consurgunt. Valde omnibus nuscetur esse decretum, ne per dedicationes basilicarum aut festiuitates martyrum ad ipsa solemnia confluentes obscina et turpea cantica, dum orare debent aut clericus psallentes audire, cum choris foemineis, turpia quidem, decantare uideantur. Unde conuenit, ut sacerdotes loci illos a septa basilicarum uel porticus ipsarum basilicarum etiam et ab ipsis atriis uetare debiant et arcere et, si uoluntarie noluerint emendare, aut excommunicare debeant aut disciplinae aculeo sustinere.*

119 Was sich hinter dem metaphorisch zu verstehenden Begriff „Stachel der Disziplin“ verbirgt, ist nicht zu klären. In den Kanones ergeht aber häufiger die Anweisung an die Priester, die Gläubigen mit Strafen, die nicht weiter qualifiziert werden, zu disziplinieren.

In den Vorschriften des Konzils von Chalon, die sich mit dem Thema des Kirchenraums beschäftigen, spielt der Raum insofern eine Rolle, als er genau demarkiert ist. Dass man sich um eine genaue Umgrenzung des Raumes bemüht, in dem bestimmtes Verhalten zu unterlassen ist, deutet jedoch darauf hin, dass ihm eine bestimmte Qualität inne wohnt, die ihn gegenüber seiner Umgebung abgrenzt, da sich auf diese das Verbot nicht erstreckt. Möglicherweise deuten sich hier erste Spuren einer stärker werdenden Bedeutung des Raumes an. Andererseits ist nicht nur der Raum von der Verhaltensmaßregelung betroffen, sondern auch die Zeit, da Gesang an Märtyrer- und Kirchweihfesten, also während zwei wichtiger kirchlicher Festanlässe, verboten wurde. Obwohl das Verbot auch in Rücksicht auf die Heiligkeit des Ortes und der Zeit getroffen worden sein mag, begründet sich der Kanon weder in dem einen noch dem anderen, vielmehr ist er nach Selbstaussage dadurch motiviert, dass schon das Kleine korrigiert werden muss, damit es sich nicht größer erhebt. Der Impetus der Reglementierung liegt somit auf dem allgemeinen Wunsch, christliches Verhalten dem Heiligen gegenüber zu fördern, und basiert nicht auf einer Vorstellung von einer verletzbaren lokalisierten Heiligkeit.

Aus den wenigen, über einen Zeitraum von ca. 130 Jahren verstreuten Textzeugnissen ein kohärentes Bild zu zeichnen, ist nicht ganz unproblematisch, stellt sich doch immer die Frage, wie repräsentativ die einzelnen Befunde sind. Doch scheint der Schluss zulässig, dass die Konzilien die Reglementierung des Verhaltens in der Kirche nicht in erster Linie zum Schutz des Ortes vorgenommen haben. Als Impetus der Einzelregelungen ist den Konzilsbestimmungen die Aufrechterhaltung des Beziehungsgeflechts zwischen Gott und den Menschen, nicht die Reinhaltung des Ortes zu entnehmen. In diesen Zusammenhang ist wohl auch die wiederholte Gebetsaufforderung dieser Kanones zu stellen, entfaltet sich im Gebet doch die direkte, unvermittelte Kommunikation mit Gott. Neben der Thematik der Gottesbeziehung steht die Gemeinschaftsbildung im christlichen Sinne im Mittelpunkt der einzelnen Kanones, denn diese zielen häufig darauf, jene durch Verhaltensmaßregeln zu stärken.¹²⁰ Die Konzilsteilnehmer suchen nicht den Ort selbst, sondern die fragile Beziehung der Gemeinschaft zu Gott durch die Maßregelungen zu schützen. Das Kirchengebäude – soviel geht aus den Kanones hervor – kann keine schützenswerte

Zu Strafen und Bußen in den merowingischen Konzilien siehe PONTAL: Die Synoden im Merowingerreich, S. 249 f.

120 Die konziliaren Vorschriften sind stark auf gemeinschaftliches Handeln ausgerichtet, selbst in für uns eher individuellen Zusammenhängen, wie dem Fasten, versuchen sie eine christliche Identität über den kollektiven Vollzug herzustellen. Auf die Grundhaltung der merowingischen Kanones, die Gemeinschaft fördern zu wollen, hat bereits Els ROSE: *Fasting flocks. Lenten Season in the Liturgical Communities of Early Medieval Gaul*. In: *Texts and Identities in the Early Middle Ages*, hrsg. v. Richard Corradini, Rob Meens, Christina Pössel u. Philip Shaw. Wien 2006, S. 289–302, hingewiesen.

Eigenständigkeit gegenüber der Beziehung zu Gott erlangen. Die Versuche der Verhaltensdisziplinierung gerade in der Kirche verweisen dennoch auf ihre besondere Stellung, da sie der Ort ist, an dem man den himmlischen Kräften am nächsten ist, und somit gerade dort eine Reglementierung des Verhaltens der Gläubigen im christlichen Sinne vorgenommen werden musste.

3 Die Predigten des Caesarius von Arles: Die Kirche als Ort des Gebetes und der Versuchung durch Satan

Eines der wichtigsten Instrumente der Implementierung christlicher Werte und Normen in der mittelalterlichen Gesellschaft war die Predigt.¹²¹ Obwohl die Forschung den Wert von Predigten gerade für die Vermittlung christlichen Gedankenguts anerkennt, sind sie für das Frühmittelalter bisher allenfalls unzureichend erforscht. So sind viele Predigten nie ediert worden oder liegen nur in den heutigen Standards nicht mehr genügenden Editionen vor. Eine Ausnahme ist das Predigtcorpus des Caesarius von Arles.¹²² Caesarius, der in den Jahren 502 bis 542 Bischof von Arles war, prägte nicht nur die Religiosität seiner eigenen Zeit, sondern formte durch seine Schriften auch das theologische Gedankengut der Nachfolgezeit.¹²³ Auch für das Verständnis vom heiligen Ort sind die Predigten des Caesarius grundlegend, denn selbst in karolingischer Zeit griff man zuweilen auf seine Argumentationslinien zurück.¹²⁴

Das Kirchengebäude wird in Caesarius' von Arles Predigten wiederholt zum Thema, allerdings kennzeichnet er es kaum als heiligen Ort; bereits William E. KLINGSHIRN hat festgestellt, dass Caesarius in Zusammenhang mit dem Kirchengebäude vielmehr die Bedeutung der Liturgie akzentuierte und daher das Wohlverhalten der Gläubigen im Kirchengebäude einforderte.¹²⁵ Besonders instruktiv für die Vorstellung von der Kirche sind Caesarius' Kirchweihpre-

121 Emmet R. McLAUGHLIN: *The Word Eclipsed? Preaching in the Early Middle Ages*. In: *Traditio* 46 (1991), S. 77–122.

122 Eine Einführung in Caesarius' Leben und sein Werk bieten William M. DALY: *Caesarius of Arles, a Precursor of Medieval Christendom*. In: *Traditio* 36 (1970), S. 1–28; KLINGSHIRN: *Caesarius of Arles*.

123 KLINGSHIRN: *Caesarius of Arles*, S. 273–286.

124 Im Rahmen seiner Überlegungen zum Verhalten im Kirchengebäude zitiert ihn z. B. Jonas von Orléans, siehe Jonas von Orléans: *De institutione laicali*, Sp. 148. Dort wird das Zitat allerdings Augustinus zugeschrieben. Zur fälschlichen Zuordnung siehe Franz SEDLMEIER: *Die laienparänetischen Schriften der Karolingerzeit*. Untersuchungen zu ausgewählten Texten des Paulinus von Aquileia, Alkuins, Jonas' von Orléans, Dhuodas und Hinkmars von Reims. Neuried 2000, S. 282, Anm. 179.

125 KLINGSHIRN: *Caesarius of Arles*, S. 154.

digten.¹²⁶ In ihnen entfaltet er ausgehend von der Idee, dass Christus den Christen das wahre Leben geschenkt habe, um das Bild des getauften Menschen als Tempel seine Instruktionen für die Gläubigen. So beginnt er eine seiner Predigten mit der Erläuterung, der Mensch sei vor der Taufe ein Götzentempel des Teufels gewesen und durch die Taufe in den Tempel Christi verwandelt worden.¹²⁷ Damit schildert er die Grundsituation des Menschen anhand der Tempelmetaphorik, um die alle seine weiteren Ausführungen kreisen. Der Mensch, durch die Taufe zum Tempel Christi transformiert, müsse mit allen Mitteln dagegen ankämpfen, wieder zum Götzentempel des Teufels zu werden.¹²⁸ Ein Großteil der Predigt widmet sich demgemäß der Gegenüberstellung von gutem christlichem und schlechtem sündigem Verhalten.¹²⁹ Die Dialektik von Seele und Tempel scheint auch auf, wenn Caesarius darüber reflektiert, dass Gott nicht allein in einem Haus lebt, das aus Holz und Steinen gemacht wurde, sondern auch in der Seele, die Gott nach seinem Ebenbild gestaltet habe.¹³⁰ In der Predigt stehen die Seele des Gläubigen und der Tempel in einem dichotomen Verhältnis. Obwohl Caesarius die Tempelmetaphorik vornehmlich verwendet, um zu einem christlichen Leben zu mahnen, bezieht er das reale Kirchengebäude immer wieder in seine Argumentation mit ein. So führt er aus, dass man genauso wenig, wie man Schweine und Hunde in der Kirche vorfinden wolle, da dies Schauer bereite, eine Sünde in der Seele finden wolle, da dies die Augen Gottes verletze.¹³¹ Derart explizit findet sich sonst keine Anspielung darauf, dass neben dem Spirituellen auch andere Sachverhalte eine

126 Ähnliche Gedanken wie in dieser Predigt finden sich auch in Caesarius: Sermo CCXXVIII., Bd. II, S. 901. Einige von Caesarius' Predigten zur Kirchweihe sind lange für augustinisch gehalten worden, siehe hierzu Finbar G. CLANCY: Augustine's Sermons for the Dedication of a Church. In: *Studia patristica* 38 (2001), S. 48–55.

127 Caesarius: Sermo CCXXIX, Bd. II, S. 905: *Omnes enim nos, carissimi, ante baptismum fana diaboli fuimus; post baptismum templa Christi esse meruimus.*

128 Caesarius: Sermo CCXXIX, Bd. II, S. 909: *Duo sunt enim, qui in nobis habitare desiderant, Christus dominus noster, et diabolus adversarius noster (...).*

129 Zur Beschreibung der Sünder siehe Caesarius: Sermo CCXXIX, Bd. II, S. 906 (Cod. W): *Omnes enim ebriosi, adulteri, invidi vel superbi Christo iniuriam faciunt; omnes fures et falsi testes, omnes ad arbores vel ad fontes vota reddentes, omnes qui caragios et divinos vel praecantatores aut propter se aut propter suos inquirunt, omnes qui tales sunt, Christum de corde suo proiciunt, et diabolum introducunt.* Zur Darstellung der wahren Christen siehe ebd., S. 910: *Illi vero christiani, qui casti sunt, humiles, sobrii, benigni, qui ad ecclesiam frequentius veniunt, qui elemosinas faciunt, qui pacem et caritatem custodiunt, qui nec falsum testimonium dicunt (...).*

130 Caesarius: Sermo CCXXIX, Bd. II, S. 905: *Non solum in manufactis habitat deus, nec in domo de lignis et lapidibus facta; sed praecipue [sic!] in anima ad imaginem dei facta, et manu ipsius artificis condita.*

131 Caesarius: Sermo CCXXIX, Bd. II, S. 908: *Quomodo nos in ecclesia nec porcos nec canes nos [sic!] volumus invenire, qui nobis horrorem faciant, ita et deus in templo suo, id est, anima nostra nullum peccatum inveniatur, quod oculos suae maiestatis offendat.*

Rolle für die Nutzung der Kirche spielten.¹³² Auffällig ist, dass mit den Hunden und Schweinen in der Kirche zwar eine emotionale Beeinträchtigung der Menschen einhergeht, aber nur die Sünde der Menschen als die Göttlichkeit verletzend dargestellt wird.

Dreh- und Angelpunkt von Caesarius' Argumentation sind die innere und die äußere Reinheit, die in Analogie zueinander stehen: In die Kirche solle nur eintreten, wer keuschen Körpers und reinen Geistes sei.¹³³ Immer wieder taucht in seinen Predigten die Verknüpfung von Körper und Geist auf, die im Rückgriff auf das Wort Paulus' über den Tempel Gottes, der die Gläubigen selbst seien, eine elaborierte Tempelmetaphorik ableitet. Dadurch ist Caesarius' Tempelbegriff immer mehrdimensional: Er bezieht sich auf das reale Kirchengebäude sowie die Seele der Gläubigen. Immer wieder scheint die Idee durch, dass jeder, der den Tempel betritt, dies nur mit einem gegen den Teufel geschlossenen und für Christus geöffneten Herzen tun soll, damit in der Kirche nichts passiert, das die Augen Gottes verletzt. Die Mahnung erhält ihre Begründung dadurch, dass nur derjenige das Himmelreich erlangt, der sich auf Erden christlich verhält.¹³⁴ Caesarius' Forderungen entsprangen der Sorge um das Seelenheil der Gläubigen und sind auf die Erwartung des Reichs Gottes und die Hoffnung auf einen Platz im Jenseits gerichtet.¹³⁵ In diesem Zusammenhang erhält der Tempel eine weitere Dimension: Er bezeichnet den himmlischen Tempel Gottes.

Caesarius rückt nicht nur das Kirchengebäude, sondern auch den Altar in diesen Vorstellungshorizont ein. In den Ausführungen bildet der Altar das räumliche Zentrum, denn dort findet die Eucharistiefeier statt. An den Altar soll man nur mit keuschem Körper und reinem Herzen sowie ungetrübten und reinen Gewissens herantreten, weil am Altar der Glauben in den Himmel übertragen wird.¹³⁶ Caesarius schlägt außerdem vor, dass die Männer zum

132 In karolingischer Zeit wird das Motiv der Hunde und Schweine am Altar in die normativen Quellen aufgenommen, siehe MGH Capit. I, 22. Admonitio generalis, 789. m. Martio 23, c. 71, S. 59; MGH Capit. episc. I, Radulf von Bourges, c. 2, S. 235. Vgl. zudem S. 189–191 in der vorliegenden Arbeit.

133 Caesarius: Sermo CCXXIX, Bd. II, S. 909: (...) *non solum casto corpore sed etiam mundo corde ad ecclesiam veniamus.*

134 Caesarius: Sermo CCXXVII, Bd. II, S. 897: (...) *ne dominus noster in templo suo, hoc est, in nobis ipsis inveniat quod oculos suae maiestatis offendant; sed habitaculum cordis nostri evacuetur vitiis, et virtutibus repleatur: claudatur diabolo, et aperiaturo Christo; et ita laboremus, ut nobis bonorum operum clavibus ianuam regni caelestis aperire possimus.*

135 Caesarius: Sermo CCXXVII, Bd. II, S. 899: *Haec ergo cogitantes, fratres carissimi, tam casti et tam sobrii et tam pacifici ad istud altare deo auxiliante studeamus accedere, ut ab illo aeterno altari non mereamur excludi.*

136 Caesarius: Sermo CCXXVII, Bd. II, S. 899: *Qui enim ad istud altare casto corpore et mundo corde cum sincera et munda conscientia venerit, ad illud altare quod in caelis est felici transmigratione perveniet.*

Kommunionsempfang die Hände waschen und die Frauen ein sauberes Leinentuch benutzen sollen. Das Waschen der Hände und das Tuch symbolisieren jeweils die innere Reinheit der Gläubigen.¹³⁷ Caesarius läßt hierbei den Altar-begriff wie schon den Tempelbegriff in unterschiedlicher Weise auf: Der Altar steht für das Herz des Gläubigen genauso wie für den himmlischen Altar. Die Argumentationslogik verflcht alle Dimensionen des Tempel- und des Altar-begriffs und setzt das eucharistische Geschehen ins Zentrum der Verknüpfung. Ähnliche Vorstellungen prägen auch Caesarius' allgemeinere Aussagen zum Kirchbesuch. Er mahnt die Gläubigen, sich zur Festzeit nicht dem Streit zu widmen oder mit Späßen Gott zu beleidigen, sondern zu beten. Zudem solle man in der Kirche keinem müßigen Geschwätz frönen, sondern das Wort Gottes hören.¹³⁸ Auch hinter diesen Aufforderungen steht die Befürchtung, die Gläubigen könnten sich selbst in der Kirche dem Teufel zuwenden und so die Gnade Gottes verspielen.¹³⁹

Im Mittelpunkt von Caesarius' Predigten steht keinesfalls das Kirchenge-bäude als heiliger Ort. Zwar bezieht sich Caesarius auf das Kirchengebäude und den Altar, aber sie sind prinzipiell nur sichtbare Verweisobjekte für das spiri-tuelle Geschehen und ihre metaphysischen Gegenstücke.¹⁴⁰ Auch wenn die Kirche eindeutig als Raum gekennzeichnet ist, in dem Gott wohnt, kommt ihr kaum ein selbständiger Wert als heiliger Ort zu: Das Kirchengebäude dient eher als Metapher für die Seele des Gläubigen. Im Zentrum der Ermahnungen Caesarius' steht der Dualismus der göttlichen und teuflischen Sphäre; sie zielen darauf, die Gläubigen vom teuflischen Einfluss fernzuhalten und sie zum Heil zu führen. Die Tendenz, das Kirchengebäude als spezielle Wirkosphäre Gottes zu

137 Caesarius: Sermo CCXXVII, Bd. II, S. 900: (...) *quomodo viri lavant aqua manus suas, sic de elemosinis lavent conscientias suas; similiter et mulieres, quomodo nitidum exhibent linteolum, ubi corpus Christi accipiant, sic corpus castum et cor mundum exhibeant, et cum bona conscientia Christi sacramenta suscipiant.*

138 Caesarius: Sermo LV, Bd. I, S. 242 f.: *Quando ad ecclesiam convenitis, nolite vos talibus rebus occupare, unde magis peccata possitis acquirere. Nolite vos occupare ad litigandum, sed potius ad orandum, ut non rixando deum offendere, sed supplicando gratiam illius possitis acquirere. (...) Quotiescumque ad ecclesiam vel ad sollemnitates martyrum convenitis, quod per gulam vel ebrietatem solebatis perdere, per elymosinam in caelo reponite. Quando ad festivitatem vel ad missas venitis, in ecclesia stantes lectiones divinas cum gaudio fideliter audite; et quod audistis memoria retinete, et cum dei adiutorio implere contendite. Nolite vos in ecclesia otiosis fabulis occupare, nolite invicem verbosari (...).*

139 Ähnliche Argumente bringt z. B. Hrabanus Maurus in einer Predigt über die christliche Lebensführung, siehe Hrabanus Maurus: Homilia XLIV, Sp. 82.

140 Caesarius: Sermo CCXXVIII, Bd. II, S. 901: (...) *ut quod in templis vel altaribus visibiliter colitur, in nobis invisibiliter compleatur: quia quamvis sancta sint templa, quae videmus de lignis et lapidibus fabricari, tamen plus apud deum pretiosa sunt templa cordis et corporis nostri (...).*

charakterisieren und daraus eine besondere Verpflichtung zur Verhaltensregulierung abzuleiten, kann als Grundlage späterer Normierungsversuche gelten.

4 Die *Lex Salica*: Vergehen gegen das Kirchengebäude in der weltlichen Gesetzgebung

Die im Frühmittelalter enge Verbindung zwischen weltlicher und kirchlicher Rechtsetzungstätigkeit führt fast zwangsläufig zu der Frage, ob und in welcher Form Kirchengebäude auch in der weltlichen Gesetzgebung als heilige Räume betrachtet und deshalb als rechtlich schützenswert erachtet wurden. Den engen Konnex zwischen weltlicher und kirchlicher Gesetzgebung postuliert die Forschung bisher nahezu ausschließlich für die Edikte der merowingischen Könige.¹⁴¹ Die früheste Kodifikation des fränkischen Rechts – die *Lex Salica* – erscheint dem Großteil der deutschsprachigen Forschung dagegen von diesem Zusammenwirken unberührt. Diese Einschätzung beruht nicht zuletzt auf den in der *Lex Salica* enthaltenen paganen Überresten, die mit einer christlichen Gesellschaft nicht vereinbar erscheinen.¹⁴² Folglich hat die ältere Forschung in der *Lex Salica* ein vom Christentum kaum beeinflusstes Gesetzeswerk erkennen wollen, das einer starken germanischen Prägung unterlag.¹⁴³ Heute dürfte jedoch Konsens darüber bestehen, dass die *Lex Salica*, wie die *leges* allgemein, keineswegs als genuin germanisches Rechtszeugnis zu betrachten ist.¹⁴⁴ Vielmehr geht man davon aus, dass die Kodifizierung der *leges* inspiriert von älterem Gewohnheitsrecht unter Einfluss des römischen Rechts stattgefunden hat. Die

141 ESDERS: Römische Rechtstradition; WOLL: Untersuchungen; BUCK: Admonitio und Praedicatio, S. 248–273.

142 Zu den in der *Lex Salica* verzeichneten paganen Bräuchen siehe Ruth SCHMIDT-WIEGAND: Spuren paganer Religiosität in frühmittelalterlichen Rechtsquellen. In: Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme, hrsg. v. Heinrich Beck, Detlev Ellmers u. Kurt Schier. Berlin/New York 1992, S. 575–588. Zur Problematisierung der paganen Elemente siehe Thomas Mowbray CHARLES-EDWARDS: Law in the Western Kingdoms between the Fifth and the Seventh Century. In: Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425–600, hrsg. v. Averil Cameron, Brian Ward-Perkins u. Michael Whitby. Cambridge 2000, S. 260–287, hier S. 272 f.; Harald SIEMS: Studien zur Lex Frisionum. Ebelsbach 1980, S. 334–350.

143 WEITZEL, Jürgen: Wörter der Vorläufer. In: Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 43–50. Zur älteren Diskussion auch: BRUNNER: Deutsche Rechtsgeschichte, Bd. I, S. 427–442; Hans FEHR: Deutsche Rechtsgeschichte, Berlin 1964, S. 64.

144 Clausdieter SCHOTT: Der Stand der Legesforschung. In: Frühmittelalterliche Studien 13 (1979), S. 29–55, hier S. 44–48.

leges gelten damit derzeit als ein Produkt eines Akkulturationsprozesses, in dem sich germanische und römische Rechtsvorstellungen vermischten.¹⁴⁵

Die *Lex Salica* – in der uns vorliegenden Form – geht nicht aus einer einzelnen Kompilationsleistung hervor; sie ist vielmehr das Ergebnis mehrerer Redaktionen. Entstehungszeitpunkt und Redaktionsvorgänge werden von der Forschung kontrovers diskutiert und werfen immer noch Fragen auf.¹⁴⁶ Die Debatte gründet vor allem in dem Umstand, dass keine einzige merowingische Handschrift erhalten ist. Der früheste Codex, der die *Lex Salica* wiedergibt, stammt aus den 70er Jahren des 8. Jahrhunderts. Die Textgeschichte erschließt sich also nicht aus der Handschriftenüberlieferung, sondern nur aus inhaltlichen Indizien, ein Fakt, der zu einer Reihe verschiedener Hypothesen über die Entstehung der ersten Rezension sowie der verschiedenen Varianten geführt hat.¹⁴⁷ Einigkeit herrscht jedoch darüber, dass die Kodifizierung des Rechts der ersten erhaltenen Handschrift wohl weit vorausgegangen ist. In der Datierungsfrage folgt die deutsche Forschung in großen Teilen immer noch dem Urteil Karl August ECKHARDTS, der in seiner Edition der *Lex Salica* folgende Rezensionsstufen vorgeschlagen hat: Nach Karl August ECKHARDT ist der Ausgangspunkt ein Text mit 65 Rechtstiteln, der in die letzten Regierungsjahre Chlodwigs (507–511) zu datieren ist. Diese Kodifikation Chlodwigs hat dann gegen Ende des 6. Jahrhunderts durch Gunthramn und Childebert II. Erweiterungen erfahren. Mit Zwischenstufen erfolgte dann unter Pippin 763/764 ein 100 Titel-Text als Neuredaktion. Den Abschluss der Textgeschichte bildet eine unter Karl dem Großen entstandene 70 Titel-Fassung, die sogenannte *Lex Salica Carolina*.¹⁴⁸ Im vorliegenden Kapitel sollen nur die merowingischen Fassungen

145 WORMALD: *Lex Scripta and Verbum Regis*, S. 123, S. 125–130; CHARLES-EDWARDS: *Law in the Western Kingdoms*, S. 260–263; Hans-Werner GOETZ: *Gens – Regnum – Lex: das Beispiel der Franken*. In: *Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur*, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 537–542, hier S. 541 f.; Gerhard DILCHER: *Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der mittelalterlichen Rechtskultur*. In: *Leges – Gentes – Regna*. Ebd., S. 603–637, hier S. 603–619; SIEMS: *Zum Weiterwirken römischen Rechts*, S. 231–234, dort auch die Forschungsdiskussion, bes. S. 234–236.

146 Schon allein die Annahme, die *Lex Salica* sei auf Hinwirken des Königs entstanden, ist nicht unumstritten. Nennt der erst der Rezension C beigefügte Prolog der *lex* doch keinerlei königliche Initiative, sondern drei Rechtsgelehrte, auf die das Recht zurückgehe. Die Rezension C, deren Text uns im Weiteren interessieren wird, ist jedoch eindeutig durch die Könige Gunthramn und Chilperich I. promulgiert, siehe zu diesem Thema CHARLES-EDWARDS: *Law in the Western Kingdoms*.

147 Zur Diskussion um den Entstehungszeitpunkt der ersten Rezension der *Lex Salica* siehe CHARLES-EDWARDS: *Law in the Western Kingdoms*, S. 271–278.

148 *Pactus Leg. Sal.* (Einleitung), S. XL. NEHLSSEN: *Aktualität und Effektivität*, S. 454, zweifelt an der Richtigkeit der Benennung *Pactus* sowie an der Datierung ECKHARDTS. Auch SCHOTT: *Der Stand der Legesforschung*, S. 37 f., weist auf Editionsprobleme hin;

der *Lex Salica* untersucht werden. Die Analyse der karolingischen Fassungen soll später erfolgen, damit die Veränderung des Textes nicht von den Entwicklungstendenzen der Vorstellung vom heiligen Raum isoliert wird.

Folgt man ECKHARDTS Datierung, so ist in der als Urfassung gekennzeichneten Version der *Lex Salica* noch kein die Kirchengebäude betreffendes Gesetz verzeichnet. Erst die zweite Rezension unter Gunthramn und Childebert II. nimmt zwei Titel auf, die sich mit dem Kirchenbau beschäftigen. Der erste von ihnen sanktioniert die Brandstiftung an Kirchengebäuden.¹⁴⁹ Die Frage wird insofern von Paragraph 55,7 aufgegriffen, als dass derjenige, der eine Kirche, die entweder mit Reliquien bestückt worden ist oder eine Weihe erhalten hat, anzündet, 200 Schilling schulden soll.¹⁵⁰ Zweierlei ist an der Bestimmung beachtenswert: Die genauere Definition des Kirchengebäudes als mit Reliquien bestückter oder geheiligter Ort und die Höhe der Bußsumme. Indem man die Kirche genauer durch die Konstituenten beschreibt, die Heiligkeit verbürgen, hält man fest, dass sie für die Bestrafung ausschlaggebend waren. Die Bedeutung des Vergehens geht daneben aus der Höhe der Bußsumme hervor. So ist die Bußsumme mit 200 Schillingen im Vergleich zu der Sühne für einen Hausbrand, die gerade einmal $62 \frac{1}{2}$ Schillinge beträgt, relativ hoch.¹⁵¹

Der Rechtssatz belegt nach Lage der Überlieferung eine wichtige Neuerung, ist er doch das erste Indiz für königliches Interesse am Schutz des Kirchengebäudes in merowingischer Zeit. Gleichzeitig wirft er ein Licht auf die Eigenständigkeit der weltlichen Gesetzgebung gegenüber den in den Kanones festgelegten kirchenrechtlichen Normen, fasst sie die Rechtsmaterie der Kirche als

dennoch werden ihm zufolge die Ergebnisse ECKHARDTS zum größten Teil übernommen. Diesem Verdikt aus dem Jahr 1979 ist für die deutsche Forschung wohl auch heute noch zu folgen.

149 Wenn man Eckhardts Datierung der einzelnen Handschriften folgt, ist im 65-Titeltext Chlodwigs kein die Kirchengebäude betreffendes Gesetz enthalten. Die genannte Bestimmung zur Brandstiftung ist in den Handschriften C 5 und C 6 zu finden. Die Handschriften C 5 und C 6 gehören der *Recensio Guntchramna* an, die 567–93 unter Gunthramn oder 593–96 unter Childebert II. verfasst wurde, so ECKHARDT, in: *Pactus Leg. Sal.* (Einleitung), S. XL. Dass es Regelungsbedarf auch in anderen frühmittelalterlichen Gesellschaften gab, kann beispielsweise aus einer Vorschrift aus dem *Edictum Rothari* gefolgert werden. Das *Edictum Rothari* ist ein langobardischer Rechtstext aus dem Jahre 643. Titel 35 des Gesetzes legt die Bestrafung des skandalösen Verhaltens in der Kirche fest und ahndet es mit einer Geldbuße von 40 *solidi*. Die Geldbuße sollte dem Richter oder dem *sculdhai*s gezahlt werden. Er sollte das Bußgeld sodann auf den Altar der Kirche legen, in der sich der Vorfall ereignet hat, siehe *Edictum Rothari*, S. 18 f. Die Bestimmung ist inhaltlich mit den Zielen der merowingischen Kanones vergleichbar, weicht aber von der *Lex Salica* ab, deren Regelung sich auf die Materialität der Kirche und gerade eben nicht auf das Verhalten in ihr bezieht.

150 *Pactus Legis Salicae* 55 § 7, S. 209: *Si quis basilicam, ubi reliquiae sunt inserta(e), aut ipsa basilica est sanctificata, incenderit, mallobergo chenechruda, solidos CC culpabilis iudicetur.*

151 *Pactus Legis Salicae* 16 § 1, S. 71–73.

heiligen Ort doch in einer Form, die von den Inhalten und Intentionen der kanonischen Gesetzgebung divergiert. Die kirchliche Gesetzgebung der Merowingerzeit nimmt nämlich mit keinem Kanon die Bestrafung des Eingriffs in die Bausubstanz einer Kirche auf. Über den Unterschied in der Thematik hinaus ist ferner eine Differenz in der Beschreibung der Heiligkeit festzustellen. Der Rechtssatz der *Lex Salica* verweist nicht abstrakt auf ein Konzept von Sakralität, in der die Beziehung zu Gott im Mittelpunkt steht, vielmehr definiert er das Kirchengebäude ganz konkret über die Heiligkeitskonstituenten, nämlich die Reliquien und die Weihe.

In der *Lex Salica* sind die Heiligkeitskonstituenten zwar mitgedacht, dennoch wird weder das Kirchengebäude noch seine Heiligkeit in einen weiterführenden und erklärenden Begründungskontext eingebettet. Trotzdem ist die Bedeutung der Heiligungsrituale unverkennbar.¹⁵² Maßgeblich für die Regelung ist somit die Heiligkeit des Ortes. Das Zeugnis der *Lex Salica* hat Seltenheitswert, da es die Kirche nicht nur über die Reliquie, sondern auch über ein Heiligungsritual näher bestimmt. Das lässt vermuten, dass der Heiligungsritus und damit auch der durch den Ritus bezeichnete Kirchenbau mithin einen höheren Stellenwert beanspruchen konnten, als aus den merowingischen Konzilsakten hervorgeht.

Grundsätzlich belegt die Verzeichnung des Rechtssatzes in der *lex* ein königliches Interesse am aktiven Schutz des Kirchengebäudes, damit wird der in vielen anderen Rechtsdokumenten der merowingischen Könige nachweisbare Schutz für kirchliche Belange erstmals ganz explizit für das Kirchengebäude reklamiert.¹⁵³ Es war also mitnichten alleinig kirchliche Aufgabe, die Vorstellung von einem liturgisch genutzten unverletzbaren Ort durchzusetzen; der König

152 Für die Voraussetzung der Altarweihe siehe Concilium Agathense A. 506, Concilia Galliae, A. 314-A. 506, c. 14, S. 200, Concilium Epaonense A. 517, Concilia Galliae A. 511-A. 695, c. 26, S. 30.

153 Das Konzept, bestimmte Räume, Zeiten oder Gruppen, zu denen auch die Kirche gehört, in einen königlich garantierten Frieden und damit in königlichen Schutz aufzunehmen, ist erstmals für die fränkische Zeit wohl in der *Epistola Chlodovechi* fassbar, siehe MGH Capit. I, 1. Chlodowici regis ad episcopos epistola (507–511), S. 1 f.: *Quod ita ad integrum agnoscendum, ut ex his supradictis* [das sind: sanctimoniales, viduis, clericis vel filiis supradictorum, gemeint sind wohl die Waisen] *si aliquis vim captivitatis pertulisset, sive in ecclesiis sive extra ecclesia, omnino sine aliqua dilatione reddendos esse praecipimus. De caeteris quidem captivis laicis qui extra pace sunt captivati et fuerint adprobati, apostolia cui volueritis arbitrii vestri est non negandum. Nam de his qui in pace nostra tam clerici quam laici subrepti fuissent, si veraciter agnoscitis vestras epistulas de anulo infra signatas, sic ad nos omnimodis dirigantur et a parte nostra praeceptionem latam noveritis esse firmandam.* Nach BRUNNER: Deutsche Rechtsgeschichte, S. 50, ist der Brief der erste Beleg für die Einrichtung eines königlichen Friedens. WOLL: Untersuchungen, S. 172, problematisiert den Friedensbegriff und möchte ihn als zeit-räumliches Konstrukt begriffen wissen. Siehe dort auch zur Einordnung und den Interpretationsschwierigkeiten, die das Schreiben aufwirft, S. 168–175.

unterstellte die Kirchengebäude seiner Sanktionsgewalt und überließ sie keineswegs ausschließlich den Bischöfen. Zwar partizipiert die in der *Lex Salica* enthaltene Bestimmung an der in den Kanones nachweisbaren Vorstellung, dass Kirchengebäude vor bestimmten Handlungen zu schützen seien, jedoch – und das ist m. E. maßgeblich – weicht der Rechtssatz in der Thematik signifikant von den kirchlichen Bestimmungen ab. Die von den kirchlichen Vorschriften zu unterscheidende Positionierung in der Frage des heiligen Ortes erklärt sich am besten aus dem textuellen Kontext der Regelung der Brandstiftung an Kirchen. Der oben besprochene Paragraph ist der letzte unter der Überschrift *De corporibus expoliatis*.¹⁵⁴ Die Unterstellung unter diese Überschrift deutet schon an, dass der gesamte Gesetzestitel weit davon entfernt ist, das Thema der Kirchengebäude zentral zu behandeln; im Mittelpunkt steht vielmehr der Grabfrevel. Die Regelungen waren in erster Linie bestrebt, den Grabinhalt sowie die Grabmonumente zu schützen, denn in ihnen wurden die Plünderung und die Zerstörung der verschiedensten Grabdenkmäler bußpflichtig gemacht.¹⁵⁵ In diesem Zusammenhang ist der vorletzte Paragraph (55,6) des Titels zu verstehen, in dem es gleichfalls um die Kirchengebäude geht. Jener Titel verfügt, dass die Beraubung einer Basilika, die sich über einem Toten erhebt, mit 30 Schilling zu büßen ist.¹⁵⁶ Unklar ist, ob das Kirchengebäude als solches oder der Inhalt von Grabeskirchen unter das Beraubungsverbot fallen.¹⁵⁷ Der größere Kontext, in dem diese Regelung steht, macht es wahrscheinlich, dass sie sich auf die Beraubung der Basilika als Grabmal und nicht auf den Grabraub selbst bezieht. Damit wäre die Kirche, neben anderen Arten von Grabmälern, z. B. einem Grabhügel, ebenso als schützenswertes Grabmal und nicht in erster Linie in

154 *Pactus Legis Salicae* 55, 1–55,7, S. 205–209.

155 Es ist kaum mehr zu rekonstruieren, welche Grabmaltypen mit den in der *Lex Salica* verzeichneten Begriffen gemeint sind, da die Nennung der einzelnen Grabmonumente in den Malbergischen Glossen erfolgt und somit obskur bleibt, siehe Hermann NEHLSSEN: Der Grabfrevel in den germanischen Rechtsaufzeichnungen. In: Zum Grabfrevel in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. Untersuchungen zu Grabraub und „haugbrod“ in Mittel- und Nordeuropa, hrsg. v. Herbert Jankuhn, dems. u. Helmut Roth. Göttingen 1978, S. 107–168, hier S. 158–161. In Zusammenarbeit mit der Archäologie gibt es aber in jüngerer Zeit einige plausible Rekonstruktionen, siehe Niklot KROHN: Memoria, fanum und Friedhofskapelle. Zur archäologischen und religionsgeschichtlichen Interpretation von Holzpfostenstrukturen auf frühmittelalterlichen Bestattungsplätzen. In: *Regio Archaeologica*. Archäologie und Geschichte an Ober- und Hochrhein. Festschrift für G. Fingerlin zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Christel Bückner, Michael Hoepfer, dems. u. Jürgen Trumm. Rahden/Westf. 2002, S. 311–335, hier S. 323.

156 *Pactus Legis Salicae* 55 § 6, S. 209: *Si quis basilicam expoliaverit desuper hominem mortuum, mallobergo chreotarsino, [MCC denarios qui faciunt] solidos XXX culpabilis iudicetur [excepto capitale et d(i)latura]*.

157 NEHLSSEN: Der Grabfrevel, S. 161, plädiert dafür, dass in diesem Titel der Eingriff in die Bausubstanz bestraft werden soll.

seiner Funktion als Ort der Liturgie in die *lex* aufgenommen worden.¹⁵⁸ Bemerkenswerterweise ist die Bußsumme für die Plünderung einer Basilika doppelt so hoch wie für die Beraubung der anderen Grabmäler. Auch das macht deutlich, dass selbst wenn Kirchengebäude nur in ihrer Funktion als Grabmal geschützt wurden, ihnen dennoch eine höhere Wertigkeit zugesprochen wurde.

Wieso der Schutz der Kirchengebäude mit dem Grabfrevel zusammen unter eine Überschrift gefasst ist, kann lediglich Gegenstand von Spekulationen sein. Denn solange keine systematische Neuinterpretation der *Lex Salica* erfolgt, ist der innere Zusammenhang der Bestimmungen nur schwer eindeutig zu interpretieren. Die These, dass es sich bei der Basilika im weitesten Sinne um ein Grab des Heiligen handelt, dürfte zu kurz greifen, da der Titel explizit auch die nur geweihte Basilika schützt. Am ehesten dürfte an eine Einreihung vor dem Hintergrund des religiösen Frevels zu denken sein. Schon anhand der ersten beiden Redaktionen der *Lex Salica* lässt sich eine Entwicklung nachzeichnen. Die Handschriftengruppe A hatte sich unter Paragraph 55 nur mit dem Grab beschäftigt. Erst in der Handschriftengruppe C der *Lex Salica* finden sich dann auch Bestimmungen zum Kirchengebäude. Das macht insbesondere vor dem Hintergrund Sinn, dass insgesamt von einer stärkeren Verwurzelung der Kirchen in der Gesellschaft gegen Ende als noch zu Beginn des 6. Jahrhunderts ausgegangen werden kann. Für eine stärkere Verankerung des heiligen Ortes spricht ebenfalls die seit der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts quantitativ und qualitativ anschwellende Gesetzgebung zum heiligen Ort in den Kanones.¹⁵⁹

Die rechtliche Beschäftigung mit dem Grabfrevel ist in merowingischer Zeit kein Novum und dürfte in römischer Tradition stehen. Als Vorbild scheinen vor allem der *Codex Theodosianus* sowie die Pseudo-Paulinischen Sentenzen gedient zu haben.¹⁶⁰ Die Verortung des Schutzes des Kirchengebäudes in römisch-rechtlicher Tradition ist wesentlich schwieriger, ergeben sich doch kaum konkrete Schnittpunkte zwischen der Bestimmung der *Lex Salica* und der römischen Tradition. Trotz der Vorbehalte kann der Rechtssatz wohl im weitesten Sinne in einem römisch-rechtlichen Kontext verortet werden, denn bereits in der Spätantike erließen die Kaiser zahlreiche eigentlich kirchliche Interessensfelder betreffende Gesetze.¹⁶¹ Dementsprechend lag der Schutz der Kirche schon in der Spätantike nicht nur im Aufgabenbereich der Bischöfe, sondern war Teil

158 Pactus Legis Salicae 55 § 2, S. 206: *Si quis tumbam super mortuum hominem expoliauerit* (...).

159 Für die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts findet sich nur ein Kanon, für die Zeit nach 567 bis ca. 647 sind es hingegen vier.

160 Vgl. Miriam CZOCK: Der Grabräuber als Exilant. Eine neue Interpretation von *Lex Salica* 55,4 zum Grabfrevel. In: Inszenierungen des Todes. Hinrichtung – Martyrium – Schändung, hrsg. v. Linda M. Günther u. Michael Oberweis. Bochum 2006, S. 73–77.

161 Elisabeth HERRMANN: *Ecclesia in re publica*. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz. Frankfurt a.M./Bern/Cirencester 1980.

herrscherlicher Gesetzgebung. Die unter den merowingischen Königen erfolgte Aufnahme der Kirche in ihren Schutz kann also als Weiterführung der römischen Gepflogenheiten gedeutet werden. Allerdings hat es in der Spätantike kaum eine intensive Auseinandersetzung mit einem spezifisch auf das Kirchengebäude bezogenen Schutz gegeben; Gesetzgebungsinitiativen zu diesem Thema bleiben in spätrömischer Tradition selten. Kern der Bemühungen war es eher, die Kirche in den Schutz des Staates zu nehmen und sie insgesamt zu einer unantastbaren Institution zu machen. Im Zuge dessen ist in den *Codex Theodosianus* auch eine Regelung zum Schutz des Kultortes vor Sakrilegien eingegangen.¹⁶² Für das Fortleben der Relevanz der Norm spricht, dass jene Bestimmungen des *Codex Theodosianus*¹⁶³ in Gallien durch die fast wörtliche Übernahme in die *Constitutiones Sirmondianae* bezeugt sind, eine Rechtsammlung, die wohl um 581–585 im Kontext des ersten Konzils von Mâcon (581/583) entstand.¹⁶⁴ Unter dem Titel *De Sacrilegis* [sic!] handeln auch die pseudo-paulinischen Sentenzen, die wohl 460 in Narbonne entstanden sind, den Raub aus der Kirche als strafwürdiges Vergehen ab.¹⁶⁵

Obwohl die Bestimmungen der *Lex Salica* zum Grabfrevel wie zum Kirchenschutz also von der römischen Tradition des allgemeinen Kirchenschutzes inspiriert gewesen sein dürften, handelt es sich nicht um eine exakte Übernahme der Normen. Ist die Zielsetzung, die Kirchengebäude von herrscherlicher Seite zu schützen, vergleichbar, so offenbaren sich in inhaltlicher Hinsicht Differenzen, die wohl aus dem Versuch der Anpassung der Vorschriften an die eigene Wirklichkeit hervorgehen. Allein indem eine der Bestimmungen die Brandstiftung an Kirchen als Delikt aufnimmt, unterscheidet sich die *Lex Salica* von

162 Codex Theodosianus XVI 2, 31, S. 845.

163 Das Gesetz wurde ursprünglich 398 oder 409 in Mailand für die Provinz Afrika erlassen: Codex Theodosianus XVI 2, 31, S. 845. Diese Bestimmung wird durch die *Lex Romana Visigothorum* nicht tradiert, findet sich jedoch in den *Constitutiones Sirmondianae* wieder. Hier zitiert nach der Version der *Constitutiones Sirmondianae* 14, in: Codex Theodosianus, Vol. I, S. 918 f.: (...) *ut, si quisquam in hoc genus sacrilegii proruperit, ut in ecclesias catholicas irruens sacerdotibus et ministris vel ipsi cultui locoque aliquid importet iniuriae, quod geretur, litteris ordinum, magistratuum et curatoris et notoriis apparitorum, quos stationarios appellant, deferatur in notitiam potestatum, ita ut vocabula eorum, qui agnoscere potuerint, declarentur.*

164 Zur Überlieferung der *Collectio Sirmondiana* siehe Mark VESSEY: The Origins of the Collectio Sirmondiana: a New Look at the Evidence. In: The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law in Late Antiquity, hrsg. v. Jill Harris u. Ian Wood. London 1993, S. 178–199.

165 Pauli Sententiarum V, XXI, 1, in: Lex Romana Visigothorum, S. 434: *Sententia: Qui noctu manu facta ac depopulandi gratia templum irrumpunt, bestiis obiiciuntur; si vero per diem leve aliquid de templo abstulerint, vel deportantur honestiores vel humiliores in metallum damnantur.* Interpretatio: *Ista, quae de templo dicta sunt, de ecclesia loqui intelligenda sunt, de reliquo interpretatione non eget.* Zur Datierung vgl. LIEBS: Roman Law, S. 256.

den Bestimmungen des römischen Rechts. Der Bezug auf die Brandstiftung ist möglicherweise dem Ziel geschuldet, besonders in Kriegszeiten die Brandschatzung von Kirchen einzudämmen, die – glaubt man den Erzählungen Gregors von Tours – anscheinend an der Tagesordnung war.¹⁶⁶ Desgleichen ist es Gregor, der mehrfach von den Versuchen merowingischer Könige berichtet, kriegsrische Übergriffe auf die Kirchen zu unterbinden.¹⁶⁷ Der Tatbestand der Brandstiftung ist in den römischen Quellen nicht nachzuweisen, ferner bleiben die Weihe und Reliquien als begründende Elemente des Schutzes in ihnen unerwähnt. Das Kirchengebäude definiert sich in der *Lex Salica* nicht als Ort des Kultes, sondern über die Konstituenten der Heiligkeit. Hierin spiegelt sich die gewachsene Bedeutung der Heiligkeit für die Kategorisierung von Kirchengebäuden wider.

Überdies ist hinsichtlich der Einordnung des Vergehens gegen das Kirchengebäude eine konzeptionelle Veränderung feststellbar; greift doch die fränkische Gesetzgebung das Delikt nicht unter dem Rechtsterminus des Sakrilegs auf. Gleichwohl hat es in merowingischer Zeit durchaus Regelungen gegeben, die sich des Rechtsbegriffs des Sakrilegs bedienten.¹⁶⁸

Da die Vergehen gegen das Gotteshaus in der Spätantike im Rahmen des Sakrilegs gedacht wurden, gilt es, dessen Bedeutungshorizont im frühen Mittelalter genauer zu erfassen. Das Rechtskonstrukt des Sakrilegs schloss bereits im frühen Mittelalter eine ganze Bandbreite von Delikten ein. Ursprünglich war der Sakrilegsbegriff auf den Gottesdiebstahl gemünzt. Dieser war jedoch nicht von einem direkten Bezug zum Gebäude gekennzeichnet, sondern bezog sich auf den Raub von (beweglichen) Dingen, die Gott gewidmet waren. Kern der Vergehen, die unter das Sakrileg fallen, ist damit der Tempelraub.¹⁶⁹ Dementsprechend findet sich in den frühmittelalterlichen Quellen der Begriff des Sakrilegs häufig im Zusammenhang mit der Entfremdung von Kirchengut.¹⁷⁰ Der Raub von Kirchengut ist jedoch nicht das einzige Vergehen, das in den Quellen als *sacrilegium* bewertet wird, ist der Sakrilegsbegriff doch äußerst dehnbar.¹⁷¹

166 Z.B. Gregor von Tours: Zehn Bücher I, II 27, S. 111; II, VI 31, S. 53; II, VII 10, S. 103; II, VII 24, S. 121; II VII, 35, S. 139.

167 Gregor von Tours: Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris, 13, S.119; Gregor von Tours: Zehn Bücher II, VIII 30, S. 201.

168 ESDERS: Römische Rechtstradition, S. 321–333; ZEDDIES: Religio et sacrilegium, S. 221–232; GLATTHAAR: Bonifatius und das Sakrileg, S. 32 f.

169 GLATTHAAR: Bonifatius und das Sakrileg, S. 1–5.

170 Siehe z. B. MGH Capit. episc. II, Isaak von Langres, VII 1–10, S. 221–226.

171 Die große Bandbreite der Vergehen, die unter dem Rechtsbegriff des Sakrilegs gefasst werden, macht es unmöglich, sie hier aufzuzählen. Schon in der Spätantike definieren Theologen wie Augustinus Vergehen gegen Gott als Sakrileg, siehe GLATTHAAR: Bonifatius und das Sakrileg, S. 1–41. Da die Sakrilegien in die Kategorie des *crimen publicum* fallen, unterliegen sie der herrscherlichen Sanktionsgewalt, so ESDERS: Rechtsdenken und Traditionsbewusstsein, S. 323 f.

Der Begriffshorizont schließt neben der Beraubung der Kirche vor allem das Glaubenssakrileg mit ein. Das Glaubenssakrileg löst sich zwar aus dem engeren Zusammenhang des Tempelraubs, dennoch scheint es im Kern weiter mit ihm verbunden gewesen zu sein. Beispielsweise konstruierte Augustinus das Glaubenssakrileg im Anklang an das ältere Sakrilegverständnis des Tempelraubes. Die Verschiebung des Inhaltes des Sakrilegbegriffs ergibt sich einmal mehr aus der im frühen Christentum dominanten Tendenz, vom konkreten materiellen Tempel zugunsten einer spirituellen Vorstellung des Tempels abzurücken. Vorbild dafür ist mitunter das Paulus-Wort, das die menschliche Seele als Tempel Gottes bezeichnet. So formuliert er: „Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in Euch wohnt? Wer den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben.“¹⁷² Der Rückbezug auf gerade dieses Diktum ermöglicht es Augustinus, denjenigen als *sacrilegus* zu kennzeichnen, der durch ein schlechtes Leben sich selbst als Tempel Gottes verdirbt.¹⁷³ Im Anschluss an Paulus' Verwendung der Metapher des Tempels für die Seele des Menschen wandelt sich bei Augustinus der Begriffsinhalt des Sakrilegs vom Tempelraub zu einer Frage der spirituellen Reinheit und des Glaubens.

Eine vergleichbar offene Definition des Sakrilegs ist ebenfalls bei anderen spätantiken Denkern zu finden, dementsprechend ist auch der Begriff des Glaubenssakrilegs schon in der Spätantike kaum mehr inhaltlich eindeutig aufzufüllen. In der Folgezeit subsumieren einzelne Autoren ganz unterschiedliche Vergehen unter dem Sakrileg.¹⁷⁴ So ist in der Spätantike auch die Verletzung der kaiserlichen Rechtssphäre ein weiterer Bereich der als sakrilegisch bewerteten Delikte.¹⁷⁵ Im Frankenreich scheinen die Kernthemen des Sakrilegs im weitesten Sinne heidnische Bräuche bzw. das Abweichen von christlichen Handlungsforderungen sowie Vergehen gegen Kirchengut oder Vertreter/innen der Kirche gewesen zu sein.¹⁷⁶

Auf der Basis der äußerst dürftigen Quellenlage sind die Gründe für die Veränderung zwischen römischer und merowingischer Gesetzgebung kaum noch nachzuvollziehen. Die spätere Entwicklung, die in diesem Zusammenhang mit Vergehen gegen die Kirche gerade eben nicht mehr den Sakrilegsbegriff handhabt, ist deswegen nicht konsistent zu erklären. Festzustellen ist dessen ungeachtet, dass die Veränderung prägend sein sollte, denn selbst in karolingischer Zeit begegnen trotz der durchgehenden Verwendung des Sakrilegsbe-

172 1. Kor 3, 16–17.

173 GLATTHAAR: Bonifatius und das Sakrileg, S. 15–16, siehe dort auch S. 16, Anm. 95.

174 GLATTHAAR: Bonifatius und das Sakrileg, S. 6–41.

175 GLATTHAAR: Bonifatius und das Sakrileg, S. 16–24. Ebd., S. 20–22, bes. Anm. 123, auch die Vermutung, dass dies aus der Überlegung folgte, Recht entspringe letztlich aus göttlichem Recht.

176 GLATTHAAR: Bonifatius und das Sakrileg.

griffes für andere Delikte die Vergehen gegen Kirchengebäude kaum mehr in Zusammenhang mit diesem Rechtskonstrukt.¹⁷⁷

Bedingt durch den Gegenstand der Vergehen, nämlich die Kirchengebäude, ergibt sich notwendigerweise die Frage nach möglichen kirchenrechtlichen Einflüssen auf die *Lex Salica*. Inwieweit die *Lex Salica* mit der Bestimmung zum Schutz der Kirchengebäude Kirchenrecht umsetzte, ist jedoch kaum nachzuvollziehen. In den merowingischen Kanones ist jedenfalls nirgends der Wille zum Schutz des Kirchengebäudes in seiner materiellen Gestalt zu erkennen. Das Phänomen, dass die weltliche Rechtsetzung in scheinbar kirchlichen Angelegenheiten dem Kirchenrecht vorgreift, vermag durch einen Vergleich schärfer hervortreten, denn für Grabfrevel ist ähnliches festzustellen. Denn auch der Schutz der Grabmäler ist in der frühen Zeit im direkten Sinne kein Thema der kirchlichen Gesetzgebung, allein die Doppelbestattung wird verboten.¹⁷⁸ Kirchenrechtliche Regelungen zum Bestattungsbrauch sind vermehrt erst aus dem 9. Jahrhundert überliefert.¹⁷⁹ Das späte Auftreten von spezifisch auf das Grab bezogenen Regelungen hängt wohl nicht zuletzt mit der Tatsache zusammen, dass die Bestattung der Toten erst seit dem 6. Jahrhundert zögerlich mit christlichen Ritualen verbunden und ein ausgereiftes christliches Totenritual erst im 8. Jahrhundert entwickelt wurde.¹⁸⁰ Die kirchliche Gesetzgebung hinsichtlich der Grabstätten entwickelte sich also erst, als die Ritualisierung des Todes in spezifischer Weise durch die Kirche erfolgte. Viel spricht dafür, dass in der Entwicklung der Regelungen, die das Kirchengebäude betreffen, eine Parallele zu diesem Phänomen zu sehen ist; jene schwellen gleichfalls erst mit der gesteigerten Ritualisierung des Heiligungsvorgangs an.

177 GLATTHAAR: Bonifatius und das Sakrileg; ZEDDIES: Religio et sacrilegium.

178 So auch Donald BULLOUGH: Burial, Community and Belief in the Early Medieval West. In: Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society. Studies presented to John Michael Wallace-Hadrill, hrsg. v. Patrick Wormald, dems. u. Roger Collins. Oxford 1983, S. 177–201, S. 186 f.: „In fact the early Church showed itself surprisingly indifferent to where Christians were laid to rest [...]. Burial is a matter of public concern in defence of private kinright, not of theological principle.“ Auf die geringe Gesetzgebungstätigkeit des 6. und 7. Jahrhunderts weist auch HARTMANN: Bestattungen, bes. S. 128–131, hin. Siehe außerdem Sebastian SCHOLZ: Das Grab in der Kirche – Zu seinen theologischen und rechtlichen Hintergründen in Spätantike und Frühmittelalter. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abt. 84 (1998), S. 270–306.

179 MGH Conc. II 3, 11. Paris-Meaux Juni 845 und Febr. 846, c. 72, S. 118 f.: (...) *sepelire praesumat nec quisquam ossa cuiuslibet mortui de sepulchro sui eicere, aut sepulturam cuiusquam temerario ausu quoquo modo violet; sed unumquemque in loculo sibi a deo praeeparato atque concessio adventum sui iudicis praestolari concedat, maxime cum non solum divine leges, sed etiam et humane apud humanam rem publicam sepulchrorum violatores reos mortis diiudicent.*

180 PAXTON: Christianizing Death; TREFFORT: L'église Carolingienne et la mort.

Die Vergehen gegen die Kirchengebäude bleiben in der *Lex Salica* aufgrund der Unterstellung unter die Überschrift mit den Grabmälern assoziiert. Trotz der Aufnahme differenzierter Aussagen zu den Heiligungskonstituenten ist so nicht nachzuweisen, inwiefern das Kirchengebäude unabhängig von seiner Funktion als Grabmal eigenständiges Rechtssubjekt war.¹⁸¹ Mithin ist jedoch in der *Lex Salica* grundgelegt, was bis in karolingische Zeit – wenn auch teils unter anderen Vorzeichen – Bestand haben sollte: Die Herrscher nahmen das Kirchengebäude als heiligen Ort in ihre Gesetzgebung auf und garantierten durch ihren Schutz dessen materiellen Bestand.¹⁸²

181 Dass bei der Interpretation Vorsicht geboten ist und sich die Regelung nicht einfach als auf alle Kirchengebäude bezogen lesen lässt, ist auch der Modifikation der *Lex Salica* in der *Lex Salica Carolina* zu entnehmen, siehe S. 198–200 in der vorliegenden Arbeit.

182 Die andere fränkische *lex* der Merowingerzeit, die *Lex Ribuaria*, äußert sich nicht so eindeutig zum Umgang mit dem Kirchengebäude, obwohl sie von allen *leges* wohl die der *Lex Salica* am nächsten stehende Rechtskodifikation ist. Auch sie nimmt eine Bestimmung zum Schutz der Kirchen auf. Diese Regelung weist in ihrer allgemeinen und kaum aussagekräftigen Form indessen weniger Ähnlichkeit zur *Lex Salica* auf als zum *Codex Theodosianus*. Die *Lex Ribuaria*, die wohl in die Jahre 633/34 zu datieren ist, gilt in der Forschung als eine *Lex Salica revisa*, die für die Franken in Ribuarien Geltung beanspruchte. Voraus geht dieser Fassung wahrscheinlich ein älterer Text, der in die Zeit Chlothars II. († 629) fällt. Siehe hierzu Eugen EWIG: Die Stellung Ribuariens in der Verfassungsgeschichte des Merowingerreichs. Bonn 1969. Die *Lex Ribuaria* schreibt fest, dass derjenige, der der Kirche irgendetwas mit Gewalt entreißt, als Buße das Dreifache der im vorangegangenen Gesetz angegebenen Summe zu zahlen habe. *Lex Ribuaria* 58 c: *Quod si quis de ecclesia aliquid vim tulerit, cum suprascribita lege in triplum componat*. Da die *Lex Ribuaria* als Kirche *ecclesia* angibt, ist nicht völlig sicher, ob sie sich auf das Kirchengebäude bezieht, kann mit *ecclesia* doch auch das Kirchengut – so die Interpretation der Editoren – gemeint sein. Das voranstehende Gesetz, auf das die Regelung sich bezieht, ist womöglich das Gesetz 59, 1 (*Lex Ribuaria* 59, 1, S. 106: *Si autem infra testamentum regis aliquid invaserit, aut cum sex iuret, quod infra terminationem testamenti nihil invasisset, aut cum sexaginta solidos omnem repetitionem restituat*). Für diese Zuweisung siehe *Lex Ribuaria* (Sachkommentar), S. 158. Titel 59, 1 regelt den Einbruch in vom König verbrieftes und umgrenztes Land und belegt das Vergehen gegen diese Weisung mit 60 Schilling Buße. Die Buße in dreifacher Höhe im Falle der gewaltsamen Entfremdung betont die herausgehobene Stellung der Kirche. Eine Aussage über deren Heiligkeit macht die Bestimmung jedoch nicht. Die Gleichsetzung der Kirche mit dem vom König verbrieften und umgrenzten Land lässt vermuten, dass Kirchen in die allgemeine Schutzpflicht des Königs fielen. Zum Schutz des Königs siehe BRUNNER: Deutsche Rechtsgeschichte, S. 62–73, S. 756–758.

IV. Das ausgehende 7. Jahrhundert und das beginnende 8. Jahrhundert: Ausdifferenzierungsprozesse und die Materialisierung des Kultes

Die folgenden Abschnitte zeichnen nach, wie in einem langen Prozess die in der Spätantike und merowingischen Zeit grundgelegten Ideen in neuer Intensität gedacht sowie teils in neue Richtungen ausgedeutet und erweitert wurden. Bisher konnte die Entwicklung der Idee vom heiligen Raum nur schlaglichtartig ausgeleuchtet werden, denn die Quellenlage des 6. und beginnenden 7. Jahrhunderts ist zu punktuell, als dass sie es erlauben würde, Nuancierungen detailliert darzustellen. Grundsätzlich lässt sich aber feststellen, dass das Kirchengebäude als Ort der Begegnung mit Gott beschrieben wurde und sich daraus zunehmend Verhaltensanforderungen ergaben, die einer Versündigung vorgreifen sollten. Daneben lässt sich ein Interesse der Könige am Schutz der Kirchengebäude erkennen, wobei aus der *Lex Salica* nicht genau hervorgeht, ob der Schutz des Kirchengebäudes auf es als Kultort bezogen war oder allein auf Grabmäler in Form von geweihten Kirchengebäuden.

Demgegenüber kann die Ausdifferenzierung der Vorstellung vom Kirchengebäude als heiligem Ort am kirchlichen wie weltlichen normativen Material der folgenden Zeit besser nachvollzogen werden, denn im späten 7. und beginnenden 8. Jahrhundert etablierten sich neue Normen und Systematisierungen, die für eine gesteigerte Bedeutung des Kirchengebäudes als heiligem Ort sprechen. Zwar hat die Forschung schon oft darauf verwiesen, dass es zwischen dem beginnenden 6. Jahrhundert und dem ausgehenden 8. Jahrhundert in Bezug auf die Heiligung des Kirchengebäudes zu großen liturgischen Veränderungen gekommen ist,¹ doch hat sie den Denkhorizont, auf dem der liturgische Wandel stattfand, bisher nicht untersucht. Diese Tatsache ist nicht zuletzt dem Umstand geschuldet, dass die Forschung den Wandel bisher primär unter dem Aspekt der Liturgieentwicklung betrachtet hat, obwohl die Entfaltung der liturgischen Riten im Einzelnen kaum nachvollzogen werden kann, sind uns doch zwischen den Belegen für den Altarweihritus am beginnenden 6. Jahrhundert und der ausgestalteten Kirchweihe am Ende des 8. Jahrhunderts keine liturgischen Riten überliefert, die auf eine Veränderung schließen lassen. Da sich die Neuausrichtung am liturgischen Material nicht erhellen lässt,

1 BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe; REPSHER: The Rite of Church Dedication, S. 18–25; FORNECK: Die Feier der Dedicatio ecclesiae, S. 8–11.

müssen also andere Quellen erschlossen werden, in denen sich die Vielschichtigkeit der auf das Kirchengebäude bezogenen Vorstellungen und der Konsolidierung der Idee der Heiligkeit des Kirchengebäudes niederschlägt. Um sich dem Thema zu nähern, soll in den folgenden Kapiteln nun vermittels der normativen Quellen näher ausgeleuchtet werden, welche theologischen Modifizierungen sich ergaben und wie sich dadurch letztlich die Idee des Kirchengebäudes als heiliger Ort verfestigen konnte.

1 Die Bußbücher: Materielle und ethische Reinheit im Kult

Die Bedeutung der Bußbücher für die Erforschung der Religiosität des Frühmittelalters ist enorm, gelten sie doch mithin als Paradebeispiel für eine spezifische frühmittelalterliche Religiosität, die sich im Gegensatz zum frühen Christentum von den ethischen Anforderungen des Neuen Testaments gelöst und zu einer von der Idee der kultischen Reinheit geprägten Religiosität gewandelt hat.² Die Bußbücher werden schon fast als programmatischer Ausfluss dieser religionsgeschichtlichen Wandlung gesehen, denn sie bestehen fast nur aus mehr oder minder langen Auflistungen der unterschiedlichsten Sünden mit der für den begangenen Tatbestand zu leistenden Buße, die die Reinheit wieder herstellen soll.³ Dabei ist die Forschung davon ausgegangen, dass die Reinheit gerade auf Kultgegenstände und -handlungen bezogen gedacht wurde.⁴ Den Kultort betreffende Regelungen zu analysieren, scheint also besonders fruchtbar, da sich an diesem Ort das kultische Handeln verdichtet und sich gleichzeitig an den ihn betreffenden Normen besonders gut zeigen lässt, inwiefern er in ein Raster von Reinheit und Unreinheit gestellt wird. Die Frage nach der Bedeu-

2 ANGENENDT/ BRAUCKS/ BUSCH/ LENTES/ LUTTERBACH: Gezählte Frömmigkeit; LUTTERBACH: Intention- oder Tathaftung?; LUTTERBACH: Sexualität im Mittelalter; Hubertus LUTTERBACH: Die mittelalterlichen Bußbücher – Trägermedien von Einfachreligiosität. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 114 (2003), S. 227–244; Hubertus LUTTERBACH: Sexualität zwischen kultischer und ethischer Reinheitsauffassung: Zur Rekonstruktion von Sprachangeboten und Sprachbarrieren in christlicher Tradition. In: Körperlichkeit – Identität, hrsg. v. Thomas Hoppe. Fribourg 2008; LUTTERBACH: The Mass and Holy Communion.

3 Siehe zu den Bußbüchern allgemein Raymund KOTTJE: Eine wenig beachtete Quelle zur Sozialgeschichte: Die frühmittelalterlichen Bußbücher – Probleme ihrer Erforschung. In: Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 73 (1986), S. 63–72; MEENS: Het tripartite boeteboek; Ludger KÖRNTGEN: Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher. Sigmaringen 1993; KÖRNTGEN: Bußbuch und Bußpraxis. Die Bußbücher sind eine ursprünglich insulare Quellengattung, die im Laufe des 7. und 8. Jahrhunderts weite Verbreitung auf dem Kontinent gefunden hat, siehe *Paenitalia minora Franciae at Italiae saeculi VIII-IX* (Einleitung), hier S. VIII.

4 LUTTERBACH: Die mittelalterlichen Bußbücher, S. 237.

tung von Reinheit und Unreinheit in Bezug auf den heiligen Ort liegt auf der Hand, wird der heilige Ort in der Forschung doch häufig als eine reine Entität konzipiert, die von ihrer profanen Umwelt abgegrenzt ist.⁵ Ideengeber für solche Interpretationsmuster ist häufig die Religionssoziologie, welche das Profane als etwas Unreines beschreibt, wohingegen sie das Heilige als durch Reinheit definiert charakterisiert.⁶ Für das geschichtswissenschaftliche Nachdenken über die Kategorien „rein“ und „unrein“ sind dabei maßgebliche Impulse vom Werk der Ethnologin Mary DOUGLAS ausgegangen, welche die Definition des Unreinen als kulturspezifischen und eben nicht auf hygienischen Vorstellungen basierenden Gedanken betrachtet hat. Sie ging davon aus, dass Gesellschaften denjenigen Vorgängen und Dingen Unreinheit beimessen würden, die die kosmologische Ordnung der Dinge stören;⁷ Unreinheit habe also eine grenzüberschreitende Qualität, die einen Bruch in der Welt(-vorstellung) hinterlasse, den es zu verhindern bzw. ungeschehen zu machen gälte. Das von ihr erarbeitete Welterklärungskonzept ist für die Erforschung der frühmittelalterlichen Religiosität zu einem Angelpunkt der Interpretation geworden, da die Forschung das Verhältnis von Reinheit und Unreinheit in den Mittelpunkt eines Modells stellt, das eine grundsätzliche Wandlung zwischen dem frühen Christentum und der frühmittelalterlichen Religiosität annimmt. So wurde ein religionsgeschichtliches Entwicklungsmodell formuliert, in dem sich die Parameter der Unreinheitsvorstellungen der alten Kirche von der ethischen Reinheit des Herzens im Frühmittelalter zu einer Dominanz der Kategorie der körperlichen Unreinheit verschoben haben. Die Hinwendung zur Normierung körperlicher Reinheit als kultischem Phänomen entspricht dem Forschungsstrang damit gleichzeitig als Abwendung von der ethischen Reinheit der alten Kirche. Aus dieser Perspektive verbindet sich mit der Zurückdrängung ethischer Modelle eine Veränderung der religiösen Ausdrucksformen, in der nun nicht länger eine unsichtbare innere Haltung im Zentrum steht, sondern eine äußerlich sichtbare Frömmigkeit. Zum Schlüsselbegriff dieses Modells der Transformation der Theologie wie der Religionspraxis ist der Terminus „Rearchaisierung“ avanciert.⁸ Die Bußbücher gelten als Musterfall der Rearchaisierung, da sich in ihnen der

5 In Bezug auf die Bußbücher so deutlich LUTTERBACH: *Sexualität im Mittelalter*, S. 76–80; SIGNORI: *Sakral oder profan?*; HAMILTON/SPICER: *Defining the Holy*.

6 ELIADE: *Das Heilige und das Profane*.

7 Mary DOUGLAS: *Purity and Danger. An analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London u. a. 1966 (ND 1984).

8 ANGENENDT: *Geschichte der Religiosität*, S. 21–28, dort auch zur Buße und den Bußbüchern, S. 626–644. Sein Schüler LUTTERBACH: *Sexualität im Mittelalter*, hat diese These zur Bearbeitung der Sexualitätstabus im Mittelalter aufgegriffen.

Gedanke der äußerlich sichtbaren Frömmigkeit vermeintlich besonders ausgeprägt ausdrückt.⁹

Schon Nikolaus STAUBACH hat darauf hingewiesen, dass die Einschätzung, die frühmittelalterliche Religiosität hätte die ethische Reinheit zu Gunsten der kultischen Reinheit aufgegeben, zu schematisch sei, da Überlegungen zur ethischen Reinheit durchaus in die Konzeption des Kultes eingeflossen seien.¹⁰ Kritik am Modell der Rearchaisierung gibt es auch aus einer anderen Richtung. So hat Mayke DE JONG in einer allgemeinen Auseinandersetzung mit der Religiosität im Frühmittelalter darauf hingewiesen, dass der Ansatz leicht dazu verführt, der frühmittelalterlichen Religiosität einen theologischen Hintergrund abzusprechen und folglich die theologischen Implikationen der jeweiligen Materie zu übersehen.¹¹ Bei der Interpretation der Bußbücher ist also darauf zu achten, in welchen theologischen Rahmen sich die Bestimmungen einfügen lassen und ob es wirklich nur die körperliche Unreinheit ist, die als kultisch problematisch empfunden wurde.

Die Bußsatzungen entfalten ein Panorama, das von Vergehen gegen Speisevorschriften über liturgische Verstöße bis hin zu Kapitaldelikten wie Mord und Raub die unterschiedlichsten Tatbestände umfasst.¹² Unter anderem finden sich viele Bußbestimmungen, die sich inhaltlich mit Sexualität beschäftigen.¹³ Zur als abweichend empfundenen Sexualität zählen die Bußbücher nicht nur bestimmte sexuelle Praktiken, sondern ebenfalls mangelnde sexuelle Enthaltsamkeit.¹⁴ Abstinenz war James A. BRUNDAGE zufolge notwendig, um den

9 ANGENENDT/ BRAUCKS/ BUSCH/ LENTES/ LUTTERBACH: Gezahlte Frömmigkeit; LUTTERBACH: Intentions- oder Tathaftung?; LUTTERBACH: Sexualität im Mittelalter; LUTTERBACH: Die mittelalterlichen Bußbücher; LUTTERBACH: Sexualität zwischen kultischer und ethischer Reinheitsauffassung; LUTTERBACH: The Mass and Holy Communion.

10 STAUBACH: „Populum Dei [...]“, S. 27–54, S. 48–52; STAUBACH: *Signa utilia*, bes. S. 42 Anm. 105; STAUBACH: ‚Cultus divinus‘.

11 DE JONG: Rethinking Early Medieval Christianity, bes. S. 267–271. Zweifel an einer Archaisierung drückt auch STAUBACH: „Populum Dei [...]“, S. 48–51, in einer Studie zur karolingischen Pastoralreform aus. Er verweist darauf, dass die Ritualisierung Ausfluss des Bemühens um spirituelle Deutungen und Erklärungen ist, deren Wurzeln letztlich in der allegorisch-typologischen Sinnbeziehung zur alttestamentlichen Religiosität stehen.

12 Vgl. Ludger KÖRNTGEN: Burchards „Liber corrector“ und seine Quellen. In: Bischof Burchard von Worms 1000–1025, hrsg. v. Wilfried Hartmann. Mainz 2000, S. 199–226, hier S. 201 f.

13 Die Sexualitätstabus in den Bußbüchern sind dementsprechend Thema vieler Studien, z. B. Pierre PAYER: *Sex and the Penitentials. The Development of a Sexual Code 550–1150*. Toronto 1984; James A. BRUNDAGE: *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago/London 1987; LUTTERBACH: *Sexualität im Mittelalter*.

14 LUTTERBACH: *Sexualität im Mittelalter*, S. 64–195.

wirksamen Vollzug des jeweiligen Rituals zu garantieren.¹⁵ Die enge Verzahnung von liturgischem Ritual und Reinheitsfragen ergibt sich letztlich aus dem grundlegenden Verständnis von Geschlechtlichkeit als kultische Unreinheit verursachendem Geschehen. Der Zusammenhang zwischen Reinheit und Ritual entfaltet sich in den Bußbestimmungen allerdings primär in Bezug auf heilige Zeiten. So finden sich viele Bußbestimmungen, die sich mit der fehlenden Enthaltensamkeit an verschiedenen Wochentagen und an bestimmten kirchlichen Feiertagen beschäftigen.¹⁶ Der Raum, in dem das Ritual stattfindet, spielt hingegen nur eine untergeordnete Rolle.¹⁷ Die besondere Bedeutung der heiligen Zeiten ist nicht nur in Hinsicht auf die Bußbücher festzustellen, vielmehr ist sie auch in den Quellen der merowingischen Zeit greifbar, fällt doch schon in diesen auf, wie häufig sich königliche Edikte und Kanones mit Bestimmungen zur Sonntagsheiligung und dem Schutz der kirchlichen Festtage im Gegensatz zu dem rituell genutzten Raum beschäftigen.¹⁸

Wie sehr die Virulenz des Themas der sexuellen Verunreinigung in Hinsicht auf den Raum in den Bußbüchern zunimmt, erhellt, wenn man bedenkt, dass eine Verknüpfung von Raum, Ritual und sexueller Reinheit in den merowingischen Kanones allein einmal und dort nur implizit zu finden ist; verabschiedeten die Bischöfe auf dem Konzil von Tours (567) doch einen Kanon, der den Laien grundsätzlich den Zutritt zum Altar erlaubte, ihn jedoch während der Messe und der Vigilien untersagte.¹⁹ Der Kanon fokussiert dabei auf die heilige Zeit und nicht den heiligen Ort. Die im Kanon vorgenommene Verknüpfung der zeitlichen Ebene des Rituals und des räumlichen Kontextes liegt auch vielen Bußbestimmungen zugrunde. Kultische Unreinheit besaß ihnen zufolge Relevanz für die Kommunion, die Taufe und den Zutritt zur Kirche.²⁰ Trotz der offensichtlichen Unterordnung räumlicher Konzepte ist der heilige Raum in manchen Bestimmungen eigens benannt. Die Einbeziehung des Raums spricht m. E. eindeutig dafür, dass er als Bewertungsmaßstab der Tat eine Rolle spielte

15 BRUNDAGE: Law, Sex, and Christian Society, S. 157–164; LUTTERBACH: Sexualität im Mittelalter, S. 76 f.

16 LUTTERBACH: Sexualität im Mittelalter, S. 76–79; BRUNDAGE: Law, Sex, and Christian Society.

17 LUTTERBACH: Sexualität im Mittelalter, S. 79 f.

18 Zu den Bestimmungen der merowingischen Konzilien siehe PONTAL: Die Synoden im Merowingerreich, S. 84, S. 165, S. 196, S. 254. Für einen allgemeinen Überblick siehe Thomas BERGHOLZ: Art. „Sonntag. 3.1 Frühmittelalter“. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 31, S. 454–455.

19 Concilium Turonense A. 567, c. 4, Concilia Galliae A. 511–A. 695, S. 178: *Vt laici secus altare, quo sancta misteria celebrantur, inter clericos tam ad uigiliis [sic!] quam ad missas stare penitus non praesumant, sed pars illa, quae a cancellis uersus altare diuiditur, choris tantum psallentium pateat clericorum. Ad orandum et communicandum laicis et foeminis, sicut mos est, pateant sancta sanctorum.*

20 LUTTERBACH: Sexualität im Mittelalter, S. 80–96.

und damit als eigene Entität mit besonderer Qualität wahrgenommen wurde. Neben der stärkeren Beachtung des Raums als spezifischer Kategorie erweitert sich in den Bußbüchern die Personengruppe, die den Reinheitsanforderungen unterworfen wird. So ergibt sich – anders als aus den Bußbüchern – aus den merowingischen Kanones in Bezug auf den Raum kein allgemein für Kleriker wie Laien geltender Anspruch, sich sexueller Handlungen zwecks kultischer Reinheit zu enthalten. Die Bußbücher sind in dieser Hinsicht ergiebiger und differenzierter, nehmen sie doch gerade auf die Laien und deren Befähigung zur Kultteilnahme Bezug.²¹ In diesem Rahmen setzen sie sich explizit mit der weiblichen Sexualität auseinander. Konkret werfen die Bußbücher die Frage auf, ob eine menstruierende Frau oder eine Frau, die gerade ein Kind geboren hat, die Kirche betreten dürfe. Interessanterweise findet das Thema in den Bußbüchern keine einheitliche Behandlung. Während eine Tradition beide Vorgänge nicht als kultisch verunreinigend bewertet, findet sich auch eine Quellengruppe, die gerade das Gegenteil annimmt. Die ältere der beiden stammt eigentlich nicht aus einem Bußbuch, sondern aus dem sogenannten *Libellus responsionum* Gregors des Großen, nahm jedoch im 8. Jahrhundert Eingang in die Bußbuchliteratur.²² Die andere geht auf eine mit dem Bußbuch Theodors von Canterbury in Verbindung stehende Tradition zurück. Obwohl die Ausführungen Gregors den Bußbestimmungen Theodors zeitlich vorausgehen, haben sie erst nach der Verbreitung der theodorischen Bußbücher ihren Weg in die fränkischen Bußbücher gefunden.

Für römisches Material eigentlich untypisch beschäftigt sich der *Libellus responsionum* mit Fragen der kultischen Reinheit. Das achte Kapitel enthält Ausführungen vor allem zum Zusammenhang von Sexualität als kultisch verunreinigendem Geschehen und dem Vollzug von Riten, wie der Taufe und der Eucharistie. Desgleichen wird in diesem Kontext der Zutritt zur Kirche thematisiert. Die ungewöhnliche Materie des *Libellus responsionum* lässt sich wohl darauf zurückführen, dass er auf Anfrage von Augustinus entstand, einem von Rom mit der Mission des noch primär heidnisch geprägten Kent in England betrauten Mönch.²³ Rob MEENS hat in jüngerer Zeit eine Deutung vorgeschlagen, die die Wurzeln der Fragen Augustinus' in indigenen Vorschriften

21 LUTTERBACH: Sexualität im Mittelalter, S. 76–96.

22 Eine verkürzte Darstellung findet sich in den folgenden Bußbüchern: Paenitentiale Merseburgense a, c. 89, S. 152; Poenitentiale XXXV Capitulorum X § 5 und § 6, S. 513; Poenitentiale Martenianum, c. LXVI, § 1, S. 296 f. Die besondere Bedeutung des *Libellus Responsionum* spiegelt dessen Eingang in die *Collectio Vetus Gallica*, siehe *Collectio Vetus Gallica*, Capitulatio, LXVII De expositione diversarum rerum Papae Gregorii sunt tituli XIII, VIII, S. 353. Siehe hierzu MORDEK: Kirchenrecht und Reform im Frankenreich, S. 214.

23 Henry MAYER-HARTING: *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*. London 1972.

sucht. Da sich in Rom keine diese Themen betreffende Tradition nachweisen lasse, scheine es ihm plausibel, das Entstehen der Fragen im Missionsumfeld Augustinus' zu vermuten.²⁴ Seine These wird zudem dadurch gestützt, dass Gregor der Große die körperliche Reinheit nicht einfordert, sondern die spirituelle Reinheit als das primäre Ziel ansieht.

Im Mittelpunkt der augustinischen Frage standen die kultischen Reinheitsanforderungen, die bei der Taufe, der Teilnahme an der Eucharistie und dem Zutritt zur Kirche zu beachten waren. Die kultische Unreinheit verursachenden Phänomene stehen dabei alle im Zusammenhang mit Sexualität und Fortpflanzung.²⁵ So stellte Augustinus die Frage, ob Schwangere und wann Neugeborene getauft werden dürfen. Außerdem erkundigte er sich, ob Frauen, die ein Kind geboren haben oder menstruieren, sowie Männer, die sexuellen Kontakt zu ihrer Frau hatten, die Kirche betreten dürfen. Indem er die Fragen des Augustinus aufnimmt, bezeugt der *Libellus responsionum*, dass der Zugang von als unrein empfundenen Personen wenigstens im insularen Bereich schon am Ende des 6. Jahrhunderts problematisiert wurde. Ihre Grundlage haben die Forderungen der kultischen Reinheit, wie schon Gregor der Große in seiner Antwort bemerkte, in einer Hinwendung zu Vorschriften aus dem Alten Testament. So wies er denn auch die Reinheitsvorschriften als alttestamentliche Bräuche zurück, die im Neuen Testament ihren Boden verloren hätten und deshalb nicht mehr gültig seien.²⁶ Die sexuellen Befleckungen seien seinen Ausführungen zufolge nur Äußerlichkeiten, die, solange sie nicht im Geiste verwurzelt wären, keine kultische Bedeutung hätten. Nachdrücklich ordnet er das Körperliche dem Spirituellen unter. Sexualität war für ihn nur dann verunreinigend, wenn sie lustvoll oder begierig gewesen sei.²⁷ Dennoch sind die Vorschriften Gregors ambivalent; so hielt er eine menstruierende Frau, die nicht kommuniziert, für lobenswert,²⁸ außerdem verlangte er vom Mann, der bei

24 Rob MEENS: Questioning Ritual Purity: The Influence of Gregory the Great's Answer to Augustine's Queries about Childbirth, Menstruation and Sexuality. In: St. Augustine and the Conversion of England, hrsg. v. Richard Gameson. Stroud 1999, S. 174–186, hier S. 176; MEENS: „A Relict of Superstition“.

25 Zum Zusammenhang von Unreinheit und Sexualität siehe LUTTERBACH: Sexualität im Mittelalter.

26 MGH Epp. II, Gregorii I Registri, S. 340: *Sicut enim in testamento veteri exteriora opera observantur, ita in testamento novo non tam quod exterius agitur, quam id quod interius cogitatur sollicita intentione attenditur, ut subtili sententia puniatur.*

27 Z.B. MGH Epp. II, Gregorii I Registri, S. 340: *Sed quia ipsa licita admixtio coniugis sine voluptate carnis fieri non potest, a sacri loci ingressu abstinendum est, quia voluptas ipsa esse sine culpa nullatenus potest.*

28 MGH Epp. II, Gregorii I Registri, S. 340: *Sanctae autem communionis mysterium in eisdem diebus percipere non debet prohiberi. Si autem ex veneratione magna percipere non praesumit, laudanda est, sed si perceiverit, non iudicanda.*

seiner Frau gelegen hat, die Waschung vor dem Eintritt in die Kirche.²⁹ Zwar steht die kultische Unreinheit unbestritten im Mittelpunkt der Ausführungen, im Kern geht es jedoch darum, dass Sexualität nicht an sich verunreinigend ist, sondern die Geisteshaltung des Menschen. Gregors Überlegungen entspringen einer spezifischen exegetischen Tradition, in der die Vorschriften zur kultischen Reinheit des Alten Testaments durch Christi Wirken in der Welt überwunden worden sind. Im Rahmen seiner Interpretation ist es deshalb nicht ein materieller Aspekt, der ein Hindernis für den Kultvollzug darstellt, sondern nur die spirituelle Befleckung. Dennoch sind für Gregor die prinzipielle Unreinheit von sexuellen Vorgängen wie der Menstruation und dem Samenerguss nicht getilgt, denn sie bleiben Symbole der spirituellen Verunreinigung.³⁰ In die Bußbücher des 8. Jahrhunderts ist nicht die ganze Bandbreite von Gregors Argumentation eingegangen. Primär übernehmen die Bußbücher den Gedanken, dass einer menstruierenden Frau der Zutritt zur Kirche nicht verweigert werden darf, sie jedoch als lobenswert gilt, wenn sie sich des Eintritts in das Kirchengebäude enthält.³¹

Die generelle Zurückweisung der alttestamentlichen Normen durch Gregor scheint sich in der Folgezeit in England nicht völlig durchgesetzt zu haben. So finden sich interessanterweise ausgerechnet in einem Bußbuch, das einem Nachfolger Augustinus' aus dem späten 7. Jahrhundert, nämlich Theodor von Canterbury, zugeschrieben wird, den Ausführungen Gregors genau entgegengesetzte Anweisungen. Das theodorische Bußbuch ist wohl nicht von ihm selbst verfasst worden, jedoch geht man davon aus, dass die Bußbestimmungen auf mündliche Aussagen Theodors zurückgehen. Die schriftliche Tradition des theodorischen Bußbuchs hat wohl frühestens um 668/690, spätestens vor 753/

29 MGH Epp. II, Gregorii I Registri, S. 339: *Vir autem cum propria coniuge dormiens nisi lotus aqua intrare ecclesiam non debet (...).*

30 MGH Epp. II 2, Gregorii I Registri XI 56, S. 340.

31 Nur die Bestimmung nehmen auf: Paenitentiale Merseburgense a, c. 89, S. 152: *Si qua mulier, dum menstruo patitur, prohiberi ab ecclesia non deberi, quia nature superfluitas in culpa non reputabitur. Sanctam autem communionem in hisdem diebus percipere non debet prohiberi. Si autem ex veneratione magna percipere non praesumit, laudanda est, et si perciperit, non est iudicanda.* Ähnliche Regelungen finden sich in Poenitentiale XXXV Capitulum X § 5 und § 6, S. 513. Wenn die Bestimmungen mehr aus der Beweisführung Gregors entnehmen, so führen sie als Begründung das Beispiel der blutflüssigen Frau an, die die Gewänder Christi berühren durfte. Auf das Beispiel der blutflüssigen Frau gehen ein: Poenitentiale Pseudo-Gregorii 25; Poenitentiale Martenianum LXVI § 1, S. 296 f.: *Novimus namque quod mulier, quae fluxum patiebatur sanguinis, post tertium Domini humiliter veniens, vestimenti ejus fimbriam tetigit atque ab ea statim sua infirmitas recessit. Si ergo in fluxu sanguinis posita laudabiliter potuit Domini vestimentum tangere, cur cui menstruum sanguinis patitur, non liceat Domini ecclesiam intrare?* Siehe zur Frage von Menstruation und Kommunionsempfang auch LUTTERBACH: Sexualität im Mittelalter, S. 83–86.

56 eingesetzt.³² Insgesamt gibt es fünf verschiedene Überlieferungsstränge, wovon der jüngste wahrscheinlich der sogenannte *Discipulus Umbrensius* ist.³³ Das theodorische Bußbuch erhebt von den Darlegungen Gregors abweichend eine Buße für menstruierende Frauen, die die Kirche betreten.³⁴ Außerdem fordert es von Frauen, nach der Entbindung vierzig Tage die Kirche nicht zu betreten.³⁵ An den Bestimmungen Theodors von Canterbury und an ihrer weiteren Verbreitung³⁶ veranschaulicht sich die Bedeutung des Alten Testaments als Vorlage für die Ausgestaltung religiöser Normen. So stammen die Ideen über kultische Reinheit, die den Bußnormen zu Grunde liegen, unter anderem aus den Reinheitsvorschriften des Buches Levitikus.³⁷ Die Forschung hat die Diskrepanz zwischen den Bestimmungen Gregors und Theodors längst als erklärungsbedürftig erkannt und verschiedene Deutungsmöglichkeiten vorgeschlagen. Rob MEENS beleuchtet das Thema unter der Frage, ob Theodor von Canterbury der *Libellus responsionum* Gregors überhaupt bekannt war. Er kommt jedoch zu keinem abschließenden Ergebnis, da die handschriftliche Verbreitung des *Libellus responsionum* zu Theodors Zeit in England kaum zu rekonstruieren ist. Die Frage, ob Theodor die Einstellung Gregors bekannt war, ist jedoch obsolet, wenn man davon ausgeht, dass Gregors Meinung keinen ausschließlichen Geltungsanspruch hatte. Grundlegender erscheint die zweite These Rob MEENS', die die Besonderheiten der britischen und irischen Reli-

32 Eine Übersicht über die verschiedenen Datierungsvorschläge bietet Cyrille VOGEL: Les „libri paenitentiales“. Turnhout 1978, S. 69 f. Diese reichen von 668 als frühestem und 753/56 als spätestem Zeitpunkt.

33 VOGEL: Les „libri paenitentiales“, S. 68–70. Zwei neuere Untersuchungen zur sehr komplexen Entstehungsgeschichte des Bußbuches sind Thomas Mowbray CHARLES-EDWARDS: *The Penitential of Theodore and the Iudicia Theodori*. In: Archbishop Theodore. Commemorative Studies on his Life and Influence, hrsg. v. Michael Lapdige. Cambridge 1995, S. 141–174; Roy FLECHNER: *The Making of the Canons of Theodore*. In: *Peritia* 17/18 (2003/2004), S. 121–143. Der *Discipulus Umbrensius* bringt alle für die Fragestellung aufschlussreichen Bußbestimmungen, deshalb wird hier meistens auf ihn verwiesen. Die Varianten werden im Weiteren der Edition Paul Willem FINSTERWALDERS folgend mit angegeben.

34 *Canones Theodori Cantuariensis* und ihre Überlieferungsformen, U I 14, 17, S. 308: *Mulieres autem menstruo tempore non intrent in ecclesiam neque communicent nec sanctoriales nec laicae si praesumant tribus ebdomanibus ieiunent.*

35 *Canones Theodori Cantuariensis* und ihre Überlieferungsformen, U I 14, 18, S. 309: *Similiter peniteant quae intrant in ecclesiam ante mundum sanguinem post partum id est XL diebus.*

36 Obwohl Paul Willem FINSTERWALDER, der Editor der theodorischen Überlieferung, die Entstehung des *Discipulus Umbrensius* auf dem Kontinent ansiedelt, ist die Forschung nun der allgemeinen Ansicht, dass es sich um eine insulare Quelle handelt. Vgl. CHARLES-EDWARDS: *The Penitential of Theodore*; FLECHNER: *The Making of the Canons of Theodore*.

37 Z.B. Lev 12,1 ff.; Lev 22,4 ff.

giosität, in der die alttestamentlichen Traditionen sehr einflussreich waren, als Wurzel von Theodors Forderungen hervorhebt. Zum einen könnte Theodor also auf Tendenzen in seiner Umgebung reagiert haben, zum anderen könnte er aber auch – wie Rob MEENS zu bedenken gibt – auf griechisches Gedankengut zugegriffen haben, das ebenfalls die alttestamentlichen Regeln sehr viel intensiver betont als die römische Tradition.³⁸ Die Folgerung wird gestützt durch die in neuerer Zeit zugänglich gemachten exegetischen Werke der Schule Theodors von Canterbury, welche sich an der exegetischen Schule Antiochiens orientieren und aufgrund dessen durchgehend Spuren einer literalen Auslegung der Bibel aufweisen.³⁹ Es ist also davon auszugehen, dass trotz der Vorschriften Gregors die Diskussion um die Bedeutung der alttestamentlichen Vorschriften in England nicht abbrach. Theodor entschied sie nicht wie Gregor einer Tradition folgend, die das Alte Testament als durch das Neue überholt sah, sondern orientiert an der literalen Auslegung der Bibel, die im Alten Testament ein Vorbild für den eigenen Kultvollzug sah. Im Zusammenhang mit der Frage nach der Bedeutung der kultischen Reinheit für die Kultgegenstände, bzw. das Kirchengebäude, ist hier ein wichtiger Befund zu machen: Die Perspektivenverschiebung setzt neue Interpretationspotentiale frei. Denn mit der literalen Deutung der Bibel verschiebt sich die Rolle des Materiellen im Kult, ist es vom ethischen Standpunkt aus nur ein Symbol für einen spirituellen Zustand, bekommt es in der literalen Interpretation eine eigene Relevanz.

Einen weiteren Erklärungsansatz in Bezug auf die unterschiedliche Behandlung der Frage des Zutrittsrechts zur Kirche durch Gregor und Theodor verfolgt Hubertus LUTTERBACH. Er führt die Divergenz auf die Ambivalenz der Aussagen Gregors zurück. So habe Gregor zwar die befleckende Qualität von Menstruation und Samenerguss zurückgewiesen, aber nicht deren prinzipielle Unreinheit, obwohl in Bezug auf den Kult für ihn nur noch die spirituelle Verunreinigung von Bedeutung gewesen sei.⁴⁰ Dadurch, dass Gregor die Unreinheit von Menstruation und Samenerguss nicht prinzipiell zurückwies, sei der Weg für die Aussagen Theodors, die auf der Annahme der befleckenden Wirkung der Vorgänge beruhe, geebnet gewesen. Die Uneindeutigkeit Gregors könnte ein Ansatzpunkt sein, die Bußbestimmungen Theodors zu erklären, wäre da nicht das Faktum, dass Theodors Anweisung und Gregors Haltung beide von der Bewertung von Menstruation und Samenerguss als unreine Vorgänge geprägt waren. Unterschiedlich ist nur ihre weitere Bewertung, während Gregor ihre Qualität nicht als kultisch verunreinigend einschätzte, geht

38 MEENS: Questioning Ritual Purity, S. 178.

39 Michael LAPIDGE: The Career of Archbishop Theodore. In: Archbishop Theodore. Commemorative Studies on his Life and Influence, hrsg. v. dems. Cambridge 1995, S. 1–29, hier S. 5.

40 LUTTERBACH: Sexualität im Mittelalter, S. 91–93.

Theodor gerade vom Gegenteil aus. Damit spiegelt sich in den Bußbestimmungen des theodorischen Werkes eine Hinwendung zum Alten Testament, die sich aus Gregors Beleuchtung des Themas nicht erklären lässt, weist dieser die Reinheitsvorschriften doch deshalb zurück, weil sie auf dem Alten Testament beruhen. Der Diskrepanz der Auffassungen Gregors und Theodors liegt ein im frühen Mittelalter bereits Jahrhunderte altes hermeneutisches Problem zu Grunde, nämlich wie mit den Reinheitsvorschriften des Alten Testaments zu verfahren sei und welche Bedeutung sie für den eigenen Kult haben sollten.⁴¹

Wie ungeklärt die Frage der Gewichtung der beiden Testamente und damit deren Bedeutung für die eigene Zeit war, erhellt nicht allein aus den gegensätzlichen Direktiven Gregors des Großen und Theodors von Canterbury, sondern vor allem in der gemeinsamen Aufnahme der sich widersprechenden Vorschriften in einigen späteren Kompilationen.⁴² Gerade weil die Bußbücher Gregors wie Theodors Regelungen aufnahmen, wird deutlich, dass die ethische Religiosität, vertreten durch Gregor den Großen, eben nicht völlig zurückwich, vielmehr existierten ethisch und rituell bestimmte Religiositäten nebeneinander. Zwar ist den Bußbestimmungen wegen ihrer Kürze deren theologischer Horizont nicht zu entnehmen, dennoch offenbart sich in ihnen eine Verunsicherung, welche theologischen und religionspraktischen Implikationen die beiden Testamente der Bibel bergen. Dass beide Strömungen in den Bußbüchern des 8. Jahrhunderts zu finden sind, ist nicht weiter erstaunlich, spiegelt sich die Virulenz des Themas doch auch in der im fränkischen Bereich geführten theologischen Diskussion um die Bedeutung der Reinheitsvorschriften des Alten Testaments für die eigene Kultwirklichkeit.⁴³

Auch das Phänomen der Aufnahme von sich widersprechenden Normen ist keine Eigentümlichkeit allein der Bußbücher, es findet sich in vielen normativen Quellen wieder. Das Nebeneinander kann somit als Ausdruck der im frühen Mittelalter üblichen Rezeption von Normen interpretiert werden.⁴⁴ Zum an-

41 Siehe hierzu die Studie von Dorothea WENDEBOURG: Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 95 (1984), S. 149–170.

42 Zu den Manuskripten, die beide Aussagen enthalten, siehe Rob MEENS: Ritual Purity and the Influence of Gregory the Great in the Early Middle Ages. In: Unity and Diversity in the Church, hrsg. v. Robert N. Swanson. Oxford 1996, S. 31–43. Als Beispiel mag hier dienen: Poenitentiale XXXV Capitulum, § 5, S. 513: *Mulieres menstruuo tempore non intrent in ecclesiam, neque communicent, nec sanctimoniales nec laice, quod si presumpserint, III ebdom. penit.* Und ebd. der folgende § 6: *Beatus vero Gregorius papa romanus menstruae utrumque concessit, quod hic prohibetur, sed et laude eas dignas dixit, si pro humilitate ab his temperent.*

43 SAVIGNI: Purità rituale.

44 So z. B. die Rezeption widersprüchlicher Normen in den Kapitularien, siehe zu diesem Thema Steffen PATZOLD: Die Veränderungen frühmittelalterlichen Rechts im Spiegel der ‚Leges‘-Reformen Karls des Großen und Ludwigs des Frommen. In: Rechtsverände-

deren ist m. E. in diesem Fall ein weiterer Erklärungsansatz möglich, der an den Wurzeln der Diskrepanz ansetzt. Letztlich ist es denkbar, dass die Koexistenz der widersprüchlichen Bestimmungen aus der Gegensätzlichkeit erwächst, die schon in den biblischen Vorbildern der Anleitungen verankert ist. In der Aufnahme der unterschiedlichen Anordnungen schlägt sich demgemäß die Unsicherheit nieder, ob die alttestamentliche Tradition in die eigene Gestaltung der religiösen Praxis mit einbezogen werden oder sich alleine am Neuen Testament orientieren soll. Eine besondere Rolle mag hierbei das Verständnis des Alten Testaments als Hort göttlicher Gesetzgebung und deren Bedeutung für die eigene Gegenwart gespielt haben.⁴⁵ Der unaufgelöste Antagonismus in den Kompilationen geht allerdings tiefer, zeigt sich an ihm doch, dass die literale Auslegung des Alten Testaments neben der allegorischen stehen konnte, ohne dass es zu einer Entscheidung zwischen den beiden Erklärungsweisen kam. Grundsätzlich verdeutlicht sich daran die Unmöglichkeit, Gottes alte Gesetze einfach durch neue zu ersetzen. Dadurch entsteht die für den heutigen Betrachter irritierende Situation, dass beide Normen gleichzeitig Gültigkeit haben. Als problematisch erweist sich der Befund besonders im Hinblick darauf, dass die Bußbücher eigentlich Anleitungen für die Bußpraxis geben und dem Priester ermöglichen sollen, jeder Sünde den richtigen Bußtarif zuweisen zu können. Die Aufnahme der unterschiedlichen Regelungen bewirkt jedoch das genaue Gegenteil, sie enthebt den Priester eben gerade nicht davon, eine eigene Entscheidung über den Tatbestand zu fällen.

Nicht nur die praktische Konsequenz dieses Nebeneinanders ist in Betracht zu ziehen, denn in der Übernahme der kontrastierenden Normen zeigt sich überdeutlich, dass in Bezug auf Reinheitsfragen wohl kaum ein einheitlicher Normenhorizont bestand. An den unterschiedlichen Bußbestimmungen offenbart sich also, dass die frühmittelalterliche Religiosität nicht den monolithischen Block darstellt, als welcher sie häufig beschrieben wird.⁴⁶

Der Interpretation der Ansprüche Gregors und Theodors liegt auch ein schwer zu lösendes chronologisches Problem zugrunde. So könnte man sie als Ausdruck eines Prozesses betrachten, der durch die verstärkte Hinwendung zu kultischen Reinheitsvorschriften geprägt war, entstand das Bußbuch Theodors doch nach Gregors *Libellus responsionum*. Doch waren die Fragen, die Theodor

rungen im politischen und sozialen Kontext mittelalterlicher Rechtsvielfalt, hrsg. v. Stefan Esders u. Christine Reinle. Münster 2005, S. 63–99, hier S. 86–99. Er erklärt jene Art der Textkompilation als Ausdruck eines „raschen und tiefgreifenden Literalisierungsprozesses des weltlichen Rechts“ (ebd., S. 97).

45 Mayke DE JONG: Old Law and New-Found Power: Hrabanus Maurus and the Old Testament. In: Centers of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East, hrsg. v. Jan Willem Drijvers u. Alasdair A. MacDonald. Leiden/New York/Köln 1995, S. 161–176.

46 Vgl. MEENS: Ritual purity, S. 32.

beantwortet, schon zu Gregors Zeit virulent. Zudem bestand in der Folge eine Gleichzeitigkeit der beiden Vorstellungen, so dass ein Prozess der Vertiefung und der Verfestigung kultischer Reinheitsvorstellungen wenigstens in Fragen nach der kultischen Reinheit der menstruierenden Frau wie der Wöchnerin nur äußerst bedingt anzunehmen ist.

Trotz des Befundes ist innerhalb der Bußbücher grundsätzlich eine zu den zeitlich vorangehenden normativen Traditionen qualitativ und quantitativ gesteigerte Normierung der kultischen Reinheit festzustellen. Neben der mit der Sexualität in Zusammenhang stehenden Zugangsfrage werden noch andere Regelungen unter dem Aspekt in den Bußbüchern diskutiert, wie beispielsweise der Samenerguss in der Kirche. Einige Bußbücher fordern eine Buße von demjenigen, der in der Kirche schlafend Samen vergossen hat.⁴⁷ Solcherart Bestimmungen, die sich mit der Wirkung der Sexualität auf den Kirchenraum beschäftigen, bleiben sogar noch spärlicher als jene, die sich den allgemeinen Reinheitsregeln widmen.⁴⁸ Sie entspringen zudem einer anderen Grundlage, denn sie lassen sich nicht linear aus dem alttestamentlichen Gedankengut ableiten, sondern stehen wohl in engerer Verbindung mit der verstärkten Bedeutung des Materiellen. Die Umstände, in denen die Kirche zum Schlafplatz wird, lassen sich den Bestimmungen nicht entnehmen. Allerdings beschäftigt das Thema des nächtlichen Samenergusses die Theologen schon seit dem 5. Jahrhundert.⁴⁹ Im Allgemeinen führte man die Diskussion um dessen Verwerflichkeit völlig unabhängig vom Ort, an dem er geschah. Die Kirche als Ort des Vorgangs ist erstmals im Bußbuch Theodors von Canterbury in der Version des *Discipulus Umbrensius* zu finden. Der Zusammenhang zwischen der Verunreinigung durch den Samenerguss und der Kirche als Ort wird also erst im

47 Nach Paul Willem FINSTERWALDER ist die Bußbestimmung das erste Mal im *Paenitentiale Cummeani* enthalten. In der nun maßgeblichen Edition durch Ludwig BIELER ist jene jedoch nicht verzeichnet. Dort ist nur die Verunreinigung durch den Samenerguss im Schlaf ohne jedwede Angabe des Ortes als zu büßende Sünde aufgeführt, siehe *Paenitentiale Cummeani*, II 15., S. 114. Außerdem ist eine Regelung des Sachverhalts im Bußbuch Theodors von Canterbury zu finden, dort nun allerdings ortsbezogen, siehe *Die Canones Theodori Cantuariensis* und ihre Überlieferungsformen, U I 8 8, S. 301: *Qui semen dormiens in ecclesia fuderit, III dies peniteat*. Es liegt keine Entsprechung in den anderen Überlieferungsformen vor. Das *Poenitentiale Egberti* unterscheidet zwischen dem Schläfer, dem der Samenerguss unabsichtlich geschieht, und demjenigen, der ihn aus „bösen Gedanken“ heraus provoziert: *Poenitentiale Egberti* IX § 11, S. 241: *Si semen fundit in ecclesia per dormitatione, cantat psalterium vel III dies peniteat*. Ebd. IX § 12, S. 241: *Si voluntarie semen in ecclesia fundit mala cogitatione, si clericus, XIV dies peniteat, si diaconus, XXV, si presbyter, XL dies, episcopus L dies, monachus XXX dies*.

48 LUTTERBACH: Sexualität im Mittelalter, S. 79.

49 Conrad LEYSER: Masculinity in Flux: Nocturnal Emission and the Limits of Celibacy in the Early Middle Ages. In: *Masculinity in Medieval Europe*, hrsg. v. Dawn M. Hadley. London/New York 1999, S. 103–120.

8. Jahrhundert hergestellt. Die Bedeutung des Ortes scheint sich demnach verfestigt zu haben. Darauf weisen auch andere Bestimmungen aus den Bußbüchern hin, die in den älteren Traditionen nicht zu finden sind, in denen Bußen für die Unzucht sowie den Geschlechtsverkehr in der Kirche festgelegt werden.⁵⁰

Erst im 8. Jahrhundert geht man also dazu über, unabhängig von den alttestamentlichen Vorlagen eigene Normen zu schaffen. Das spricht für die These, dass neben der Ritualisierung der Kirchweihe in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts gleichzeitig eine Erweiterung der Normen, die sich auf das Kirchengebäude beziehen, vorgenommen wurde. Ebenso wie in den bisher besprochenen Vorschriften ist eine Wirkung der sexuellen Handlungen auf den Raum nicht expliziert, sondern schwingt allein in der Tatsache mit, dass für sexuelle Handlungen in der Kirche Bußauflagen gelten. Eine Vorstellung des Kirchengebäudes als heiliger Raum lässt sich demgemäß nicht konkretisieren.

Wesentlich deutlicher prägt sich die Konzeption des Kirchenraums auf ganz anderen Ebenen aus, denn die Bußbücher formulieren Normen, die ein den bisher betrachteten Quellen völlig fremdes Thema behandeln, den Abriss bzw. Wiederaufbau einer Kirche.⁵¹ Das Bußbuch Theodors bestimmt nämlich, dass man eine Kirche an einer anderen Stelle wiederaufbauen darf, wenn dies notwendig sein sollte. Eine erneute Heiligung sei nicht notwendig, soweit der Priester die Kirche mit Wasser aspergiere und am Ort des Altars ein Kreuz aufstelle.⁵² Die Bestimmung deutet darauf hin, dass es ein Heiligungsritual für

50 Im *Paenitentiale Parisiense Simplex*, c. 45, S. 78, findet sich die folgende Bestimmung: *Qui facit furnica<tio>nem in aecclesia, penetencia eius omnibus diebus uitae suae praebeat obsequium domui dei*. Siehe zudem *Paenitentiale mixtum Bedae-Egberti*, c. IV, 3, S. 687: *Qui in ecclesia consecrata nubunt, require*. Siehe zum Thema LUTTERBACH: Sexualität im Mittelalter, S. 79. Zum Geschlechtsakt in der Kirche siehe auch Dyan ELLIOTT: *Fallen Bodies. Pollution, Sexuality and Demonology in the Middle Ages*. Philadelphia 1990, S. 61–81. Sie kann zeigen, dass das Thema, obwohl es im Frühmittelalter kaum eine Rolle spielt, im 11. Jahrhundert große Bedeutung als literarisches Exempel erlangt.

51 FINSTERWALDER gibt als Vorbild dieser Bußbestimmung das *Paenitentiale Cummeani* an, in der nun maßgeblichen Edition BIELERS ist eine solche jedoch nicht enthalten, siehe *Paenitentiale Cummeani*, S. 108–135.

52 Die *Canones Theodori Cantuariensis* und ihre Überlieferungsformen, U II 1, 1, S. 311: *Ecclesiam licet ponere in alium locum si necesse sit et non debet sanctificare tantum praesbiter aqua aspergere debet et in loco altaris crux debet componi*. G 135 (gekürzt), D 18, Co 53. Für eine weitere Überlieferung im Frankenreich siehe auch *Paenitentiale Pseudo-Theodori* LI, 2, S. 127. Zur Einordnung des Bußbuchs siehe ebd., S. VII-XXXII. In der Forschung besteht keine Übereinstimmung zur Datierung des *Paenitentiale Pseudo-Theodori*, ein Zeitpunkt zwischen 830 und 847 scheint plausibel. Allgemein zu diesem Text siehe außerdem Carine VAN RHJN/Marjolijn SAAN: *Correcting Sinners, Correcting Texts: A Context for the Paenitentiale pseudo-Theodori*. In: *Early Medieval Europe* 14 (2006), S. 23–40, siehe dort zur Datierungsfrage, S. 30–32. Die Wiederweihe von Kirchen ist im Gegensatz zur erneuten Taufe anscheinend kein diskussionswürdiges

die Nutzung der Kirchengebäude gab, welches wohl aus weiteren Handlungen bestand als der Wasseraspersion und dem Aufstellen eines Kreuzes. Wie ein solches Ritual vollzogen wurde, bleibt jedoch im Dunkeln. Völlig neu mag das Ritual der Wasserweihe zur Einweihung einer wiedererrichteten Kirche nicht gewesen sein. So lässt sich die Bekanntheit der Wasserweihe doch durch einen Brief Papst Vigilius' an den Bischof Profuturus von Braga aus dem Jahre 538 belegen, der sich mit den notwendigen Handlungen nach dem Wiederaufbau einer abgebrannten Kirche befasst.⁵³ In liturgischen Quellen ist ein Kirchweihritus, in dem die Wasserweihe zur Anwendung kommt, zur Zeit der Verschriftung des Bußbuchs (vor 756) noch nicht nachzuweisen. Erstmals ist er in einer Quelle fränkischer Provenienz belegt, nämlich im Sakramentar von Angoulême, das in die Jahre 768–781 datiert wird.⁵⁴ Die insularen Quellen verzeichnen eine Kirchweihliturgie erst in wesentlich späterer Zeit, so sind dort Kirchweihordines erst aus dem 10. Jahrhundert bekannt.⁵⁵ Der sich aus dem Bußbuch ergebende Hinweis auf die Wasserweihe ist allerdings ein Indiz dafür, dass man bereits vor den uns bekannten Kirchweihordines ein auf das Kirchengebäude bezogenes Ritual ausführte, das jene liturgisch nutzbar machen sollten. Für die Vermutung, dass die Liturgie nur in Kirchen stattfinden konnte, wenn sie durch einen Ritus vorbereitet waren, spricht eine weitere Bestimmung. So sollten Kirchen, die von einem nicht der katholischen Kirche zugehörigen irischen oder britischen Bischof geweiht wurden – erkennbar an der Tonsur und an der abweichenden Datierung des Osterfestes –, mit exorzisiertem Wasser besprengt und durch ein Gebet anerkannt werden.⁵⁶ Die Anweisung deutet auf zweierlei hin: Zum einen sah man die Weihe von irischen oder britischen Bischöfen als ungültig an, zum anderen beinhaltet die Bestimmung eindeutig, dass zum Gebrauch der Kirche eine gültige Wasserweihe notwendig war. Die Anweisung, exorzisiertes Wasser zur Anerkennung der Kirche zu verwenden,

Thema. So findet sich in karolingischen Quellen noch häufig die Aufforderung, Kirchen, bei denen nicht sicher war, ob sie eine Weihe erhalten hatten, erneut zu weihen, siehe Peter LANDAU: Das Verbot der Wiederholung einer Kirchweihe in der Geschichte des kanonischen Rechts. Ein Beitrag zur Entwicklung des Sakramentenrechts. In: *Studia in honorem Eminentissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler*. Rom 1972, S. 225–240. Ein Beispiel aus der Historiographie für die Wiederweihe findet sich bei LAUWERS: *Naissance du cimetière*, S. 85.

53 Siehe Vigilius Papae epistolae et decreta, Sp. 18.

54 Vgl. S. 147–161 in der vorliegenden Arbeit. Siehe auch BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe, S. 92 f.

55 GITTO: *Architecture and Liturgy*.

56 Die *Canones Theodori Cantuariensis* und ihre Überlieferungsformen, U II 9, 1–2, S. 323 f.: *Qui ordinati sunt a Scottorum vel Brittonum episcopis qui in pascha vel tonsura catholica non sunt adunati ecclesiae iterum a catholico episcopo manus impositione confirmantur. Similiter et ecclesiae quae ab ipsis episcopis (Scottorum et Brittonum) ordinantur aqua exorcizata aspergantur et aliqua collectione confirmantur*. Folgende Varianten sind verzeichnet: G 187; D 117.

weist darauf hin, dass ein Reinigungsvorgang stattfinden sollte. Die Asperision von Orten, die in die Nutzung der katholischen Kirche übergangen, war nicht nur im insularen Bereich bekannt, sondern wurde schon früher auch auf dem Kontinent durchgeführt. So sollten die arianischen Kirchen im von den Franken eroberten westgotischen Gebiet ebenfalls einer neuen Weihe unterzogen werden.⁵⁷ Zudem ist von Gregor dem Großen die Anweisung überliefert, heidnische Tempel mit Wasser zu besprengen.⁵⁸ Ohne einen direkten Zusammenhang herstellen zu wollen (dieser wäre wohl auch kaum nachweisbar), soll mit diesen Quellenbelegen wenigstens darauf hingewiesen sein, dass es schon früh Versuche gab, sich Orte, die zuvor durch andere Glaubensrichtungen besetzt waren, mittels einer Wasserweihe anzueignen. Da in der Regelung explizit von exorzisiertem Wasser die Rede ist, kann die Vermutung nicht von der Hand gewiesen werden, dass die Umwidmung mit einem Reinigungsritus einherging.⁵⁹ Der Befund sollte jedoch auch nicht überinterpretiert werden, weil lediglich im Falle der Kirchen, die vormals von „falschen“ Bischöfen geweiht wurden, ausdrücklich von exorzisiertem Wasser die Rede ist, kann nicht ohne Weiteres davon ausgegangen werden, dass zur Einweihung einer neu aufgebauten Kirche ebenfalls ein Exorzismus verwendet wurde.

Aus einem ähnlichen Denkhorizont sind die erstmals in den Bußbüchern zu findenden Bestimmungen zum Umgang mit dem Holz einer abgerissenen Kirche hervor gegangen. Die Regelungen sind außergewöhnlich, da sie explizit die Heiligkeit des Kirchengebäudes in seiner Materialität bezeugen. Dem Bußbuch Theodors zufolge sollte Holz, aus dem eine Kirche errichtet wurde, nur an einer anderen Kirche genutzt werden, verbrannt werden oder es sollte den Klosterbrüdern zugutekommen, die damit ihr Brot backen konnten. Generell sollte es nur dort Verwendung finden, wo keine Laienwerke stattfanden.⁶⁰

57 Concilium Aurelianense A. 511, c. 10. Concilia Galliae A. 511-A. 695, S. 7 f. Das Konzil von Epaon stellt hingegen fest, dass die Kirchen der Häretiker nicht von der Verschmutzung gereinigt werden können, außer sie seien vormals schon katholisch gewesen: Concilium Epaonense A. 517, c. 33. Concilia Galliae A. 511-A. 695, S. 33.

58 Zur Überlieferung durch Beda siehe Beda der Ehrwürdige: Kirchengeschichte, 1, 30, S. 111 f.

59 Derek A. RIVARD: *Blessing the World. Ritual and Lay Piety in Medieval Europe*. Washington D.C. 2011, bes. S. 269–293; Elmar BARTSCH: *Die Sachbeschwörungen der römischen Liturgie*. Münster 1967.

60 Die *Canones Theodori Cantuariensis* und ihre Überlieferungsformen, U II 1, 3, S. 312: *Ligna ecclesie non debent ad aliud opus coniungi nisi ad ecclesiam aliam vel igni comburenda vel ad profectum in monasterio fratribus, vel coquere cum eis panes licet et talia in laicata opera non debent procedere*. Ähnliche Vorschriften, teils mit leichten Abwandlungen, finden sich auch in G133.134 (fast wörtlich), D 17 (dort fehlt die Textsequenz von *coquere-panes*). Auch hier gibt FINSTERWALDER als Referenz das *Paenitentiale Cummeani* an. Wiederum ist diese Bußbestimmung nicht in der Edition BIELERS zu

Die Forderung, das Holz einer Kirche nur dort zum Einsatz kommen zu lassen, wo keine weltlichen Verrichtungen stattfinden, unterstreicht die materiell inhärente Heiligkeit des Kirchengebäudes, ohne dass sie expressis verbis erwähnt würde. Die Verordnung reflektiert die Vorstellung eines Zusammenhangs zwischen der Qualität eines Ortes und dessen Nutzungen. Betrachtet man die Bestimmung genauer, werden Abstufungen deutlich; es ergibt sich eine Differenzierung zwischen dem Ort, an dem das Kirchengebäude stand, und dem Material, aus dem es erbaut war. Nur das Holz einer Kirche ist einer Nutzung zuzuführen, die seiner besonderen Qualität entspricht; für den Ort, an dem die Kirche stand, war dies anscheinend allerhöchstens eingeschränkt erforderlich, gibt es doch keine Vorschriften, den ehemaligen Ort des Kirchengebäudes als Gesamtes weiterhin zu markieren oder in bestimmter Weise zu nutzen. Allein der frühere Ort des Altars war mit einem Kreuz zu kennzeichnen. Die Markierung des Ortes, an dem vormals der Altar stand, betont einmal mehr die Kernheiligkeit des Altares. Nun ist aus den lakonischen Aussagen der Bestimmung kaum Konkretes über die Qualitäten, die sich anscheinend materiell manifestieren, zu entnehmen. Die Logik der materiellen Manifestation von eigentlich spirituellen Qualitäten liegt wohl auch der unterschiedlichen Wertigkeit, die der monastischen und der laikalen Lebenswelt in Bezug auf ehemals kultisch genutzte Gegenstände zugemessen wurde, zugrunde. Die Vermutung, dass die Bestimmungen auf einer Materialisierung des Spirituellen basieren, lässt sich vor allem durch die zahlreichen Regelungen zu Gräbern in der Kirche stützen, die ebenfalls eine Verbindung zwischen körperlich manifestiertem Glauben und räumlicher Qualität ziehen.⁶¹ Erstmals zum Thema wird das Grab in der Kirche wiederum im für unsere Fragestellung sehr ergiebigen *Discipulus Umbrensius*. Aufschlussreich ist die in ihm erhaltene Bestimmung zu den Gräbern in der Kirche vor allem deshalb, weil in ihrem Mittelpunkt im eigentlichen Sinne nicht das Grab steht, sondern die Weihe des Altars. So verbietet der Text die Weihe des Altars, wenn in der Kirche Ungläubige begraben sind. Eine Weihe sei jedoch möglich, wenn die Körper entfernt und das Holz erneuert, abgekratzt oder gewaschen werde.⁶² Die Regelung denkt die Qualität

finden, siehe Paenitentiale Cummeani, S. 108–135. Siehe auch Paenitentiale Pseudo-Theodori LI, 3, S. 127.

- 61 Zur Beeinflussung der Totenriten durch die Iren siehe PAXTON: Christianizing Death; TREFFORT: L'église Carolingienne et la mort. Die Bußbücher sind die erste normative Quellengattung des Frühmittelalters, in der das Thema des Grabes in der Kirche ausführliche Behandlung erfährt. In den offiziellen Verlautbarungen der Kirche hat diese Materie vor 800 dagegen kaum Aufmerksamkeit gefunden, siehe hierzu HARTMANN: Bestattungen, S. 127–134.
- 62 Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen, U II 1, 4, S. 312: *In ecclesia in qua mortuorum cadavera infidelium sepeliuntur sanctificare altare non licet sed si apta videtur ad consecrandum inde evulsa et rasis vel lotis lignis eius reaedificetur*. Siehe auch G 149, D 99, Co 56.

des Raumes in der Abhängigkeit von seinem Inhalt. Gleichzeitig erklärt sie, dass die Qualität eines Raumes als rückgängig zu machen galt, denn man konnte sie abwaschen oder abkratzen. Die Ausführungen deuten darauf hin, dass die Unreinheit nicht als das ganze Material durchdringend gedacht, sondern nur als äußerer Belag gesehen wurde. Der Bestimmung folgt eine weitere, die darauf eingeht, was passieren sollte, wenn die Kirche bereits eine Weihe erhalten hatte. Sie legt fest, dass zwar Messen in ihr zelebriert werden dürften, wenn Geistliche in ihr begraben seien, falls jedoch Heiden dort begraben lägen, sei es besser, die Kirche zu reinigen und die Körper zu beseitigen.⁶³ Wie schon in der vorangehenden Vorschrift liegt der Weisung die Vorstellung von Qualitäten zu Grunde, die auf ihre Umgebung abfärben. Da es nur die Körper von Heiden sind, zu deren Entfernung aufgefordert wird, ist davon auszugehen, dass Tote nicht grundsätzlich als unrein galten. Vielmehr liegt der Forderung der Gedanke zugrunde, dass die Körper Ungläubiger Trägermedien von Unreinheit sind, die wohl durch die fehlende Taufe zustande kommt. Die Auffassung, dass Körper Träger von Reinheit und Unreinheit sind, spiegelt sich auch in späteren karolingischen Bestimmungen zu Gräbern in der Kirche wider, die nur Priestern und allen gerechten Menschen, die ein verdienstvolles Leben geführt haben, das Begräbnis in der Kirche zugestehen.⁶⁴ Wie also die Körper der Heiligen zur Heiligung des Raumes beitragen,⁶⁵ können die Körper der Ungläubigen das Raumgefüge stören.

Aus vergleichbaren Motiven schränkten die Bußbücher den Handlungsspielraum in der Kirche ein. Darauf deutet das Verbot des Meineides hin, das die Kirche als Ort des Schwurs benennt.⁶⁶ Über die hinter der Forderung liegenden Ideen lässt sich nur spekulieren, da sie aus dem Text explizit nicht hervorgehen. Auch hier sollte wohl die potentiell das Seelenheil gefährdende Tat gerade nicht in einer heiligen Umgebung stattfinden. Mit dem Verbot des Meineides in der Kirche intendierte man unter anderem deren Qualität als Ort zu schützen. Daneben wollte man wohl ebenfalls die Kommunikationssituation

63 Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen, U II 1, 5, S. 312: *Si autem consecratum prius fuit missas in eo caelebrare licet si relegendi ibi sepulti sunt. Si vero paganus sit mundare et iactare foras melius est.* Zudem G 149 (Nachsatz), Co. 57.58.

64 Z.B. MGH Capit. episc. I, Theodulf von Orléans I, c. VIII, S. 109: *Unde volumus, ut ab hac re deinceps abstinence et nemo in ecclesia sepeliatur, nisi forte talis sit persona sacerdotis aut cuiuslibet iusti hominis, quae per vitae meritum talem vivendo suo corpori defuncto locum acquisivit.* Es sei darauf hingewiesen, dass es durchaus andere Entscheidungen gab, so verbietet zum Beispiel das Konzil von Mainz 813 jedwedes Grab in der Kirche, siehe MGH Conc. II 1, 36. Concilium Moguntinense A. 813, c. LII, S. 272.

65 DINZELBACHER: Die Realpräsenz; ANGENENDT: Gottes und seiner Heiligen Haus.

66 Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen, U I 4, 1, S. 297: *Qui periurium facit in ecclesia XI annos peniteat.* Das *Paenitentiale Cummeani* kennt zwar Bußen für das Schwören eines Meineides, nimmt die besonderen räumlichen Umstände aber nicht auf, siehe *Paenitentiale Cummeani*, III 8.–12., S. 118.

mit Gott schützen, denn nichts, was Gott erzürnen könnte, durfte am Ort seiner Präsenz stattfinden.

Neben der Unreinheit, die durch Sexualität entstand und nicht mit dem Ort vereinbar war, und den Regelungen, die sich mit dem Kirchengebäude als heiligem Ort beschäftigen, nehmen die Bußbücher ferner zwei Themen auf, die bereits in die merowingischen Kanones Eingang gefunden hatten. Eines davon ist die Anweisung zum Unterlassen von Feiern in der Umgebung der Kirche, die der kirchlichen Gestaltung von Festen widersprach. In diesem Zusammenhang ist z. B. der Gesang von Liebesliedern und der Tanz vor den Kirchentüren Gegenstand der Bußbücher.⁶⁷ Die Profanität des Treibens vor den Kirchentüren unterstreicht eine Bußbestimmung, indem sie die Lieder ausdrücklich als Liebeslieder kennzeichnet.⁶⁸ Die Regelung richtet sich gegen als profan empfundene Riten, die gerade in der Nähe der Kirche unerwünscht waren, da sie eine Abweichung vom christlichen Kult darstellten. Dass man solcher Art Riten zum Teil auch als heidnische Auswüchse betrachtete, wird in Verbindung mit einer Bestimmung aus dem *Paenitentiale Pseudo-Theodori* deutlich: Sie erhebt eine Buße für Späße, Tänze und Gesänge oder teuflische Spiele mit der Begründung, dass jene heidnisches Treiben seien. Allerdings – und das ist bezeichnend – bezieht sich die Bestimmung eben nicht nur auf die Kirche, sondern auch auf Häuser und Plätze.⁶⁹ Im Vordergrund der Bußbestimmung des *Paenitentiale Pseudo-Theodori* steht somit nicht der Raum, in dem die Handlung stattfand, sondern die Handlung selbst. In den Normen, die die Kirche explizit benennen, ist hingegen die besondere Qualität des Raumes mitgedacht. Wie in den merowingischen Kanones umschließt der Raum, in dem sich das Verhalten nicht geziemt, nicht nur das Kirchengebäude selbst, sondern bezieht auch dessen Umgebung mit ein.

In den Bereich der Problematisierung vom christlichen Kult abweichender Riten dürfte ferner eine andere Bestimmung fallen, die ebenfalls an bereits in merowingischer Zeit erhobene Forderungen erinnert.⁷⁰ So werden Bußleistungen von demjenigen gefordert, der seine Gelübde an einem anderen Ort als der

67 Neben den Bußbüchern sind die Vergehen auch in anderen Quellen zu finden, vgl. S. 80 f. in der vorliegenden Arbeit. Siehe außerdem GUGAUD: La danse.

68 *Paenitentiale Merseburgense* a, Appendix V₂₃, S. 168: *Si quis in quacumque festivitate ad aecclesiam ueniens et foris ballant aut saltant aut cantant cantiones amatorias, ab episcopo aut presbytero aut clero excommunicetur, et dum paenitentiam non agit, non communicant.*

69 *Paenitentiale Pseudo-Theodori*, XXXII, 9, S. 89: *Ballationes et saltationes et circum uel cantica turpia et luxuriosa, vel lusa diabolica, nec ad ipsas ecclesias, nec in domibus, nec in plateis, nec in ullo loco alio presumant facere quia hoc de paganorum consuetudine remansit.* In der Forschung besteht keine Übereinstimmung zur Datierung des *Paenitentiale Pseudo-Theodori*, ein Zeitpunkt zwischen 830 und 847 scheint plausibel. Allgemein zu diesem Text siehe VAN RHIJN/SAAN: Correcting Sinners, zur Datierungsfrage ebd., S. 30–32.

70 Vgl. S. 67–68, S. 73 f. in der vorliegenden Arbeit.

Kirche ablegte. Das Verbot erging, weil solches als Sakrileg und dämonisch angesehen wurde.⁷¹ In der Norm drückt sich – wie im Verbot der Tänze und des Singens – die Absicht aus, Bräuche zu unterdrücken, die sich nicht in den christlichen Kult einfügen. Der enge Konnex von christlichem Kult und Kirchengebäude, der in den Bußbestimmungen im Gegensatz zu den merowingischen Kanones hergestellt wird, ist auch an dieser Bußbestimmung zu ersehen. In den merowingischen Kanones wurde nur das Gelübde an bestimmten Orten verboten, die Alternative, nämlich das Gelübde im Kirchengebäude abzulegen, nannten die merowingischen Kanones nicht. In der Bußbuchbestimmung wird hingegen explizit festgelegt, dass Gelübde nur in der Kirche erfolgen sollten. Die Bestimmung verdeutlicht einmal mehr den Versuch, das Kirchengebäude zum Zentrum des rituellen Handelns zu machen.

Neben einigen wenigen Bestimmungen, die sich im Rahmen der kirchlichen Gesetzgebung der merowingischen Zeit bewegen, tritt in den Bußbüchern in einer vorher nicht gegebenen Weise ein Zusammenhang der Qualität des Raumes und einer als unrein empfundenen Körperlichkeit zu Tage. Dabei orientieren sich einige Vorschriften an alttestamentlichen Geboten, die Unreinheit durch sexuelle Vorgänge verursacht sahen. Unter diesem Gesichtspunkt diskutierte man schon im 6. Jahrhundert im insularen Bereich Normen zur Zugangsbeschränkung für menstruierende und gerade niedergekommene Frauen. Unabhängig von dieser Frage entwickelten sich im 8. Jahrhundert Deutungsmuster, die nicht mehr durch biblische Vorbilder begründet waren, sich aber dennoch auf die Sexualität im Verhältnis zum Kirchenbau bezogen. So erhoben die Bußbücher nun auch Bußen für das Samenvergießen und den Beischlaf in der Kirche. In eine ähnliche Richtung weist die Problematisierung des Begräbnisses in der Kirche. Wiederum waren die Bußbücher die erste normative Quellengattung, die sich im 8. Jahrhundert mit diesem Thema beschäftigte. Die Bußbücher assoziieren also das Materielle mit dem Spirituellen in einer vorher nicht gegebenen Weise. Deshalb ging es den Vorschriften primär darum, menschliches Handeln, das sich körperlich manifestierte, im Einklang mit der Qualität des Kirchengebäudes zu halten. Der Verdacht liegt nahe, dass sich die Hinwendung zum Materiellen des Kultes in Zusammenhang mit einer verstärkten Hinwendung zur literalen Auslegung des Alten Testaments ergeben

71 Paenitentiale Burgundense, c. 29, S. 65: 29. *Si quis ad arbores uel ad fontes aut ad cancellus uel ubicumque, excepto in ecclesia, tuum uouerit aut soluerit, III annos penetat cum pane et aqua, quia et hoc sacrilegium est uel demonum. Qui uero ibidem ederit aut biberit, annum cum pane et aqua penetat.* Ähnlich auch Paenitentiale Bobbiense, c. 26.; Paenitentiale Oxoniense I, c. 24.; Paenitentiale Floriacense, c. 27.; Paenitentiale Humbertense, c. 30. Siehe zum direkten Vergleich die Synopsis Paenitentialia minora Franciae, S. 41–44. Eine interessante Erweiterung erfährt die Vorschrift in dem Paenitentiale Parisiense Simplex, c. 21, S. 42 (bzw. 76), dort heißt es bezogen auf den Ort: (...) *excepto in ecclesia et aut ipsius atria* (...).

hat. Im Nebeneinander der spirituellen Auslegung, die die Aussagen Gregors des Großen spiegeln, und der von der literalen Bibelauslegung getragenen Überlegungen Theodors von Canterbury in manchen Bußbüchern wird deutlich, dass die allegorische Bibelauslegung und die daraus resultierenden eher spirituellen Normierungen nicht aufgegeben wurden. Vielmehr scheint es, als hätten beide als Hintergrund der Normsetzung ihre Berechtigung.

Die genauen Vorstellungen, die man sich von der Qualität des Kirchengebäudes machte, lassen sich anhand der Bußbücher jedoch kaum erhellen, da die einzelnen Bestimmungen auf sie nicht näher eingehen. Sie bezeichnen die Kirche zum Beispiel nie ausdrücklich als heiligen Ort. Insgesamt bleibt das Faktum unübersehbar, dass die Bußbücher im Hinblick auf den Raum Normen setzten, die davon ausgehen, dass der Materialität des Raumes eine besondere Qualität inhärent war. So durfte das Holz einer abgerissenen Kirche keiner profanen Verwendung zugeführt werden. Das Anliegen, die Qualität des Raumes aufrechtzuerhalten, das sich in den Bußbüchern reflektiert, geschah nicht nur durch die Einhaltung von Reinheitsregelungen, sondern konnte auch durch einen rituellen Vorgang etabliert werden: die Wasserweihe. So sehen einige Bestimmungen die Wasserweihe als Maßnahme nach dem Wiederaufbau eines Kirchengebäudes als notwendig an. Die Wasserweihe konnte außerdem die Aneignung des Raumes markieren, wenn er ursprünglich von einer anderen Glaubensgruppe genutzt worden war. Die Beschäftigung mit der Weihe in den Bußbüchern belegt eine Verdichtung des rituellen Zugriffs auf das Kirchengebäude um die Mitte des 8. Jahrhunderts. Die rituelle Hinwendung zum Kirchengebäude steht im Einklang mit der Liturgisierung des Weihevorgangs im Frankenreich, die liturgischen Quellen zu entnehmen ist. Datiert der erste bekannte, verschriftete Kirchweihritus, der eine Wasserweihe einschließt, doch in die Zeit zwischen 768–781.⁷² Die Bußbücher legen also beredtes Zeugnis davon ab, dass das Kirchengebäude in der Mitte des 8. Jahrhunderts als Raum mit einer speziellen Qualität etabliert werden konnte.

Das für die Frage nach den mit dem Kirchengebäude verbundenen Vorstellungen besonders ergiebige Bußbuch Theodors von Canterbury kam im Verbund mit einer Quelle auf den Kontinent, die uns neben den Bußbüchern einen der besten Einblicke in die Vermittlung der insular geprägten Normen auf dem Kontinent ermöglicht: die *Collectio Canonum Hibernensis*.⁷³ Im Vergleich zu den Bußbüchern tritt in ihr der Aspekt der Heiligkeit des Raumes auf einer ganz anderen Ebene zutage. Basierend auf alttestamentlichen und eschatologischen Modellen beschreibt die im nächsten Kapitel zu besprechende *Hibernensis*

72 BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe, S. 92 f.

73 Zur These, dass die *Iudicia Theodori* im Verbund mit der *Collectio Canonum Hibernensis* ins Frankenreich gekommen sind, siehe CHARLES-EDWARDS: The Penitential of Theodore, S. 144–146.

das Kirchengebäude eindeutig als begrenzten heiligen Raum. In ihr verdeutlicht sich das exegetische Modell, das in den Bußbüchern zwar hinter den Normierungsversuchen zu vermuten ist, jedoch kaum greifbar war.

2 Die *Collectio Canonum Hibernensis*: Rechtsentwicklung im heilsgeschichtlichen Horizont

Im Rahmen der Frage nach den Vorstellungen vom heiligen Raum im frühen Mittelalter darf eine Untersuchung der *Collectio Canonum Hibernensis* nicht fehlen, da sie ein ganzes Buch dem heiligen Ort widmet.⁷⁴ Deswegen steht die zu Beginn des 8. Jahrhunderts in Irland entstandene *Hibernensis* schon rein quantitativ im Kontrast zu den bisher behandelten normativen Quellen, die den heiligen Raum nur sehr selten behandeln. Signifikante Unterschiede sind ebenfalls auf anderen Ebenen bemerkbar: So enthält die *Hibernensis* positive Deskriptionen des heiligen Ortes und bildet damit einen Gegensatz zu den merowingischen Kanones, die nur proskriptive Anweisungen geben. Die Divergenz der Kanones erschöpft sich allerdings nicht in diesen recht oberflächlichen Merkmalen, sondern besteht darüber hinaus vor allem aus der Bemühung primär biblischer Begründungszusammenhänge. Der umfangreiche Rückgriff

⁷⁴ Die irische Kanonensammlung: Liber XLIV (a). De locis consecratis (Capitula XX), S. 174–179. Zur Überlieferungslage und Edition der *collectio* siehe Paul FOURNIER: De l'influence de la collection irlandaise sur la formation des collections canoniques. In: Ders.: *Mélanges de droit canonique*, hrsg. v. Theo Kölzer. Bd. 2. Aalen 1983, S. 93–145; MAASEN: *Geschichte der Quellen*, S. 884. MORDEK: *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich*, S. 255–259, gibt eine Übersicht zur älteren Literatur und den Manuskripten. Einen Überblick der handschriftlichen Überlieferung und eine kurze Literaturliste bietet Lotte KÉRY: *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400–1140). A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature*. Washington 1999, S. 73–80. Da die zu erwartende Neuedition von Roy FLECHNER zum Abfassungszeitpunkt noch nicht vorlag, wird hier auf die Edition von Hermann WASSERSCHLEBEN zurückgegriffen, siehe *Die irische Kanonensammlung. Die Collectio Hibernensis* ist in zwei Rezensionen überliefert (A und B), die sich teilweise erheblich unterscheiden. In der Forschung besteht Uneinigkeit darüber, welche der beiden Rezensionen die ältere ist. Zur Frage der Datierung siehe Rudolf THURNEISEN: *Zur irischen Kanonensammlung*. In: *Zeitschrift für celtische Philologie* 6 (1907/08), S. 1–5. Problematisiert wird die etablierte Datierungsmethode von David N. DUMVILLE: *Ireland, Brittany, and England: Transmission and Use of Collectio Canonum Hibernensis*. In: *Irlande et Bretagne. Vingt siècles d'Histoire*, hrsg. v. Catherine Laurent u. Helen Davies. Rennes 2004, S. 85–89, hier S. 86. Zur Auseinandersetzung mit dieser Kritik Luned Mair DAVIES: *Isidorian Text and the Hibernensis*. In: *Peritia* 11 (1997), S. 207–249, hier S. 213 f. Dort wird auch auf andere textimmanente Datierungsmöglichkeiten hingewiesen, so seien die spätesten Autoren, auf die die *Hibernensis* Bezug nimmt, Theodor von Canterbury († 690) und Adomán von Iona († 704) (ebd., S. 215).

auf biblische Vorbilder ist in der Forschung schon häufig als eine Besonderheit der *Hibernensis* gekennzeichnet worden, insbesondere die vielen Bezüge auf das Alte Testament gelten als außergewöhnlich.⁷⁵ Zwar ist seit dem beginnenden 6. Jahrhundert Raymund KOTTJE zufolge insgesamt eine verstärkte Tendenz festzustellen, das Alte Testament als Vorbild für die Ausformung von Recht und Liturgie zugrunde zu legen, doch sind es für ihn in erster Linie die Iren, die „alttestamentlichen Ordnungen und Bräuchen im kirchlichen Leben des frühen Mittelalters Geltung [...] verschaffen.“⁷⁶ Freilich sind auch in den merowingischen Kanones zur Vorstellung vom heiligen Raum Anklänge an das Alte Testament zu vermuten, doch sind diese im Gegensatz zur *Hibernensis* nur indirekt zu erahnen und nicht durch Zitate oder direkte Bezüge zur Bibel ersichtlich.⁷⁷ Die Differenz der irischen Sammlung zu den merowingischen Konzilsbeschlüssen erschöpft sich nicht in der äußerlich sichtbaren Ebene der verstärkten Nutzbarmachung biblischer Begründungszusammenhänge, sondern birgt, wie Rob MEENS in einer vergleichenden Studie der *Vetus Gallica* und der *Hibernensis* festgestellt hat, eine grundlegend veränderte Einstellung zur Bibel als Vorlage. So spiegelt sich nach Rob MEENS in der *Hibernensis* ein buchstäbliches Verständnis der Bibel wider, das anhand der *Vetus Gallica* nicht erkennbar ist.⁷⁸

Auf die besondere Bedeutung der *Hibernensis* für die Entwicklung eines Konzepts des heiligen Raums hat bereits Michel LAUWERS in seiner Studie zur Geburt der Friedhöfe aufmerksam gemacht.⁷⁹ Das Bemühen der Iren, heilige Räume zu begrenzen und abzugrenzen, ist Michel LAUWERS zufolge nicht nur Thema der *Hibernensis*, sondern auch durch die columbanische Schule – in Bezug auf ihre Klöster – betrieben worden.⁸⁰ Das durch die Iren auf dem

75 KOTTJE: Studien zum Einfluß des Alten Testaments, S. 11 f.; Maurice P. SHEEHY: The Bible and the *Collectio Canonum Hibernensis*. In: Irland und die Christenheit. Bibelstudien und Mission / Ireland and Christendom. The Bible and the Missions, hrsg. v. Próinséas Ní Chatháin und Michael Richter. Stuttgart 1987, S. 277–283; MEENS: The Uses of the Old Testament in Early Medieval Canon Law. The *Collectio Vetus Gallica* and the *Collectio Hibernensis*. In: The Uses of the Past in the Early Middle Ages, hrsg. v. Yitzhak Hen u. Matthew Innes. Cambridge 2000, S. 67–77, hier S. 70.

76 KOTTJE: Studien zum Einfluß des Alten Testaments, S. 105. Zur Benutzung und Bedeutung des Alten Testaments in der *Collectio Hibernensis* siehe SHEEHY: The Bible and the *Collectio Canonum Hibernensis*. Zum Charakter des Werkes siehe Raymund KOTTJE: The *Collectio Canonum Hibernensis* – a Celtic Phenomenon. In: Die Iren und Europa im früheren Mittelalter, hrsg. v. Heinz Löwe. Bd. 1. Stuttgart 1982, S. 525–535.

77 MEENS: The Uses of the Old Testament, S. 68.

78 MEENS: The Uses of the Old Testament, bes. S. 75–77.

79 LAUWERS: Naissance du cimetière, S. 96 f.

80 LAUWERS: Naissance du cimetière, S. 97. Die Begrenzung von heiligen Räumen – in Form von Klöstern – ist ein bedeutendes Anliegen des irischen Mönchtums auf dem Kontinent, vgl. ROSENWEIN: Negotiating space, dort bes. S. 64–73. Neuerdings zu diesem Thema DIEM: Monks. Dort S. 522, Anm. 6, auch weiterführende Literatur zum columbanischen Mönchtum.

Kontinent verbreitete neue Konzept des Klosters als unabhängiger und unzugänglicher Ort haben vor allem Barbara ROSENWEIN und Albrecht DIEM beleuchtet.⁸¹

In ihrer Studie zu frühmittelalterlichen Immunitätsprivilegien vertritt Barbara ROSENWEIN die Ansicht, dass diese ein wichtiges Instrument königlicher Herrschaft waren. Indem Könige sich und ihren Beauftragten Zugangs- und Zugriffsbeschränkungen auf Klöster und ihren Besitz auferlegten, gelang es ihnen gleichzeitig, die eigene Autorität zu demonstrieren, ihren Status zu festigen und die Begrenzung des klösterlichen Territoriums zu lenken. Als Grundvoraussetzung der Beschränkungen sieht sie die Heiligkeit des klösterlichen Territoriums und eine sich daraus ableitende Zugangsbeschränkung. Im Zuge der Befreiung der Klöster von äußerer Einflussnahme auf das innerklösterliche Geschehen tritt neben die königlichen Immunitätsgarantien auch die Exemption von der bischöflichen Macht. Diese war ein weiterer Faktor der Ausgrenzung des klösterlichen Territoriums aus seiner Umgebung. Exemptionen sind urkundlich erstmals irischen Klöstern zugestanden worden. Zwar verweist Barbara ROSENWEIN auf die Möglichkeit, dass Exemptionen auch ohne den columbanischen Einfluss ein logischer Entwicklungsschritt hätten sein können, da Zugriffsrechte auf Klöster als heilige Orte schon in früherer Zeit eingeschränkt waren;⁸² jedoch sei es nicht von der Hand zu weisen, dass die irofränkischen Klöster als erste beurkundete Exemptionen erhielten, was wiederum für deren besonderes Interesse an jenen sprechen würde.

Albrecht DIEM hat den Beitrag der Iren zur Heiligung von Räumen nicht unter dem Aspekt der rechtlichen Ab- und Ausgrenzung des Klostergrundes untersucht, sondern anhand des Konzeptes einer mönchischen Gemeinschaft, das Jonas von Bobbio in seiner *Vita Columbani* entwirft.⁸³ Seiner Meinung nach entwickelt Jonas ein neues Klostermodell, in dem die Heiligkeit des Klosters und der in ihm lebenden Klostergemeinschaft nicht – wie sonst in merowingischer Zeit üblich – durch den Besitz von Reliquien verbürgt, sondern aus der spezifisch klösterlichen Lebensweise heraus sakralisiert gewesen sei. Heiligkeit sei also durch die Gemeinschaft „produziert“ und innerhalb des Klosters lokalisiert worden.⁸⁴ Mit Blick auf die *Vita Columbani* thematisiert auch Michel LAUWERS die Verortung der von den Mönchen „produzierten“ Heiligkeit innerhalb der unüberwindbaren Klostermauern – *secreta septa* oder *septa secretoria*. Michel LAUWERS sieht das Konzept der Exemption, die Verortung der Heilig-

81 ROSENWEIN: Negotiating Space; DIEM: Monks.

82 ROSENWEIN: Negotiating Space, S. 66.

83 DIEM: Monks.

84 DIEM: Monks, bes. S. 533–538, S. 558 f. Auch DIEM gibt zu bedenken, dass es merowingische Vorläufer gegeben hat, doch die generelle Akzeptanz der Klöster als unzugängliche heilige Orte sieht er erst als Ergebnis der Bemühungen Columbans, siehe ebd. S. 536 f., bes. S. 537, Anm. 92.

keit in der *Vita Columbani* und die Vorstellungen in der *Hibernensis* als miteinander verbunden an.⁸⁵

Es spricht demnach einiges dafür, dass die Iren maßgeblichen Einfluss auf die Vorstellungen sowie die Bemühungen um Begrenzung und Abgrenzung von heiligen Räumen genommen haben. Den Belang der *Hibernensis* allein auf die Begrenzung des heiligen Raumes zu beschränken, engt die Perspektive allerdings zu sehr auf einen – wenn auch wichtigen – Aspekt ein. Bisher ist unproblematisiert geblieben, ob sich nicht gerade aus der spezifisch auf die Bibel gestützten Darstellungsweise auch ein andersartiges Verständnis vom heiligen Ort ergibt. In diesem Kapitel sollen deshalb die Konzeptionen genauer beleuchtet werden, die sich über die Begrenzung hinaus fassen lassen.

Die *Hibernensis* enthält bemerkenswerterweise zwanzig Kapitel, die sich mit dem heiligen Ort beschäftigen und in einem Buch mit der Überschrift „Über die geheiligten Orte“ zusammengefasst sind.⁸⁶ Das Buch ist in der für die *Hibernensis* typischen formalen Anlage der einzelnen Bücher gehalten, so zitiert es erst die maßgeblichen Bibelstellen, dann die Kirchenväter, gefolgt von der synodalen Gesetzgebung.⁸⁷

Bevor das Buch einer genauen Analyse unterzogen werden kann, gilt es eines zu bedenken: Begriffe, die von der *Hibernensis* in Bezug auf den heiligen Ort benutzt werden, sind definitorisch nicht in jedem Fall eindeutig, da sich *locus sanctus* auf jeden als heilig verstandenen Ort beziehen kann. Deshalb ist es problematisch, ihn nur mit dem Kirchengebäude verknüpft auszuweisen. Dass die Begriffsbildung in der *Hibernensis* nicht nur auf das Kirchengebäude gemünzt war, wird unter anderem in den auf die nächste Umgebung der Kirche zielenden Kanones deutlich. Zum Beispiel gibt Kapitel zwei unter anderem in Anlehnung an Ezechiel die Größe der priesterlichen Stadt an. Setzt man die *Hibernensis* in ihren Entstehungskontext, verdeutlicht sich das Unschärfeproblem. Die Forschung sieht im irischen Kirchensystem zur Entstehungszeit der *Hibernensis* ein von der kontinentalen Kirchenorganisation zu unterscheidendes Phänomen: Beruhte die kontinentale Kirche auf einem Metropolitansystem, so war die irische durch das Klosterwesen bestimmt.⁸⁸ Bedenkt man den Stellen-

85 LAUWERS: Naissance du cimetière, S. 97.

86 Die irische Kanonensammlung XLIV *De locis consecratis*, S. 174–180.

87 SHEEHY: The Bible and the Collectio Canonum Hibernensis, S. 277.

88 Kathleen HUGHES: The Church in Early Irish Society. London 1966. Das Bild der irischen Kirchenorganisation ist allerdings nicht unumstritten. In einer Studie zur irischen Kirchenorganisation ist Richard SHARPE: Some Problems Concerning the Organisation of the Church in Early Medieval Ireland. In: Peritia 3 (1984), S. 230–270, dafür eingetreten, dass sich keinerlei hierarchische Struktur der irischen Kirche erkennen lässt. Jedoch ist anscheinend unbestritten, dass den irischen Klöstern eine zentralörtliche Funktion zukam, die sie auf dem Kontinent wohl nicht innehatten, siehe Dáibhí Ó CRÓINÍN: Early Medieval Ireland. London/New York 1995 (ND 1998), S. 149–152.

wert der Klöster in der irischen Kirchenorganisation, so mag sich der ein oder andere Kanon eben nicht auf die Kirche, sondern auf das Kloster beziehen. In vielen Fällen nennt die *Hibernensis* jedoch explizit die Kirche als Ort, den die Regelung anbelangt; so kann angenommen werden, dass sich das betreffende Kapitel mit den Kirchengebäuden auseinandersetzt und die Bestimmungen auf dem Kontinent auch in diese Richtung interpretiert wurden. Da für Kirche nur die Bezeichnung *ecclesia* verwendet wird, ist eine genauere Unterscheidung der Kirchen in Klosterkirchen, Taufkirchen etc. nicht möglich. Die Normen beziehen sich somit wohl umfassend auf alle Kirchen.

Das Buch über die geheiligten Orte spiegelt in jeder Beziehung das höchst komplexe Geflecht der den heiligen Ort betreffenden biblischen Ideen wider. Gerade deshalb lässt sich entlang der Kanones dokumentieren, wie die *Hibernensis* das biblische Gedankengut nutzt und sich daraus eine eigene Vorstellung des heiligen Ortes ergibt.⁸⁹

Der erste Kanon des Buches ist betitelt mit *In Apocalipsin*,⁹⁰ damit eröffnen die Kanones das Thema des heiligen Orts mit einer expliziten Anknüpfung an apokalyptisches Schriftgut. Die unter der Überschrift subsumierten Sätze sind jedoch keine Zitate, sondern Paraphrasen.⁹¹ In den Paraphrasen konkretisieren sich durch die Vermischung verschiedener biblischer Vorstellungen die Leitgedanken dieses Abschnitts der *Hibernensis*. Der erste Kanon bezieht sich eindeutig auf das Neue Jerusalem, in dem nichts Unreines sein wird, und führt damit eine Reinheitsanforderung an den heiligen Ort ein. Zudem vermischen sich in den weiteren Ausführungen, die denjenigen den Tod androhen, die sich dem Tempel nähern, aber nicht dem Tabernakel angehören, wahrscheinlich Vorstellungen aus der Offenbarung des Johannes mit der Prophezeiung Ezechiels und dem Buch Exodus.⁹² Obwohl der angesprochene Tempel kein irdischer ist, funktioniert er noch nach dem Prinzip des diesseitigen Tempels: Nur

89 Die verschiedenen Schichten der biblischen Aussagen zum heiligen Ort und ihre Beziehung untereinander sind eingehend untersucht worden von SPATAFORA: *From the „Temple of God“*, sowie Gregory STEVENSON: *Power and Place. Temple and Identity in the Book of Revelation*. Berlin u. a. 2001. Die Studie SPATAFORAS erhellt die Bedeutung des Tempels durch die biblische Exegese, während die Untersuchung STEVENSONS stärker auf die historischen Entstehungsumstände der verschiedenen Tempelvorstellungen eingeht.

90 Die irische Kanonensammlung XLIV *De locis consecratis*, Cap. 1 *De consecratione loci*, S. 174: In Apocalipsin: (...).

91 Die *Collectio Hibernensis* greift häufiger zu Paraphrasen, um den normativen Text mit anderen Texten zu harmonisieren, siehe SHEEHY: *The Collectio Canonum Hibernensis*, S. 532 f.

92 Die irische Kanonensammlung XLIV *De locis consecratis*, Cap. 1 *De consecratione loci*, S. 174: In Apocalipsin: *Cantabitur alleuja (sic) per civitatem et vicos ejus plateas, et postea dicitur: Omnis immundus non transibit (sic) per eam. Item de tabernaculo dicitur: Omnis extraneus, quicumque incesserit, mortem morietur.*

Reine, d.h. gleichzeitig nur Rechtgläubige, haben Zugang zu ihm. Mit der Anspielung auf das Neue Jerusalem und dem Ausschluss der Unreinen überlagert sich in diesem Kanon die Vorstellung vom heiligen Ort mit der Qualität der spirituellen Gemeinschaft, die sich diesem Ort nur in Reinheit nähern kann. Die hiermit eingeführte Reinheitsthematik ist in diesem Buch der *Hibernensis* ein wiederkehrendes Motiv.

Durch die Einordnung der Anweisungen in einen apokalyptischen Zusammenhang eröffnet sich anhand des Bildes des heiligen Orts das Panorama der Heilsgeschichte.⁹³ Durch die Einrückung des Gegenstands in die Heilsgeschichte ergibt sich die eigentliche Veränderung des Blicks auf heilige Orte. So entwirft die *Hibernensis* den heiligen Ort nicht einfach im buchstäblichen Sinne nach einem biblischen Vorbild, sondern entfaltet das Motiv methodisch anhand der Exegese nach dem vierfachen Schriftsinn. Die Vorstellung vom heiligen Ort entspringt demnach einem typologischen Dreischritt, der grundsätzlich auch eine Aussage über das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz formuliert. Die Konzeption findet im Rahmen der Vorstellung statt, dass die bestehende Trennung von Himmel und Erde in der Gegenwart durch das Werk Christi auf Erden zu einem Teil bereits aufgehoben ist. Der Neue Bund, in dem das Werk Christi sich verkörpert, wird durch die Kirche weitergeführt und verbindet jeden Menschen mit der göttlichen Sphäre. Dennoch ist die Präsenz Gottes noch nicht vollkommen, sie existiert nur durch die Kirche vermittelt. Erst in der Endzeit im Neuen Jerusalem, wenn Gott und die Menschheit vereint sein werden, verschwindet die Zweiteilung.⁹⁴ Die *Hibernensis* verfolgt in ihren Kanones die typologische Bezogenheit von der Gestaltung des heiligen Ortes im Alten Testament als Vorwegabbildung Christi und seiner Kirche, der Erfüllung des im Alten Testament Vorweggenommenen im Neuen Testament und in seiner zukünftigen Gestalt in der Offenbarung.

Die Wechselbeziehung der biblischen „Typen“ ist in dieser Auslegung jedoch nicht nur schriftimmanent, sondern reicht, da die Heilsgeschichte sich weiter erfüllt, bis in die Gegenwart und sogar in die Zukunft hinein. Somit ist eine scharfe zeitliche Grenzziehung zwischen biblischem Text und christlichem Leben nicht möglich, da die jeweilige Gegenwart selbst ein Teil der Erfüllung der Heilsgeschichte ist. Die Aufnahme der biblischen Schilderungen in die *Hibernensis* geschieht so letztlich aufgrund der notwendigen Aktualisierung der göttlichen Geheimnisse im Kultvollzug.⁹⁵

93 Zum Tempel als Thema der Heilsgeschichte siehe SPATAFORA: From the „Temple of God“.

94 SPATAFORA: From the „Temple of God“, S. 276.

95 Zum Vollzug der Heilsgeschichte in der Kirche bemerkt Jean DANÉLOU: The Bible and the Liturgy. Notre Dame 1956, S. 5: „But these eschatological times are not only those of the life of Jesus, but of the Church as well. Consequently the eschatological typology of the Old Testament is accomplished not only in the person of Christ, but also in the

Über das Hineinrücken des heiligen Ortes in das Heilsgeschehen realisierte er sich auf der materiellen Ebene als Kirchengebäude, dem gegenüber bestimmte Verhaltenspflichten entstanden, und gleichsam als Gemeinde, die diese Verhaltenspflichten einzuhalten hatte, um sich selbst in das Heilsgeschehen einzuschreiben. Damit erklärt sich auch die bereits im ersten Kanon vorgenommene eigentümliche Verknüpfung von Ort, Gemeinschaft und Reinheit. Diese Trias bildet das Fundament für die weiteren Bestimmungen in der *Hibernensis*. So verdeutlicht sich anhand der folgenden Kapitel, dass die im ersten Kanon zugrunde gelegte intime Verbindung von heiligem Ort und Gemeinschaft in der *Hibernensis* auf lokalisierbare Orte übertragen wird. Es konkretisiert sich in ihnen die Komplementarität von Ort und Gemeinde, dementsprechend verwischen sich in den Vorschriften der *Hibernensis* die Grenzen zwischen Immanenz und Transzendenz fortwährend.

Die Verortbarkeit von Heiligkeit erlangt in der *Hibernensis* grundlegende Bedeutung; so enthält sie vier Kapitel, die sich mit den Grenzen des heiligen Ortes beschäftigen.⁹⁶ Dessen Begrenzung geschieht in erster Linie über die Wiedergabe biblischer Motive zur Abmessung des Heiligen.⁹⁷ Eine der zitierten Stellen belegt nicht nur die Abmessung, sondern auch, dass innerhalb der Mauern des Tempels nicht böse gehandelt werden darf.⁹⁸ Die *Hibernensis* gibt zur Abgrenzung des heiligen Ortes neben Bibelstellen irische Synoden wieder. Auf jenen ist beschlossen worden, dass die Grenzen des heiligen Ortes symbolisch gekennzeichnet sein sollen, damit ihre Verletzung vermieden wird.⁹⁹ Die Kennzeichnung zielt eindeutig darauf, die Trennung von profan und heilig zu verdeutlichen.¹⁰⁰ Die Grenze des Ortes, so die in der *Hibernensis* zitierte Synode,

Church: Besides Christological typology therefore, there exists a sacramental typology [...] this means furthermore that the sacraments carry on in the midst the *mirabilia*, the great works of God in the Old Testament and the New“.

96 Irische Kanonensammlung XLIV *De locis consecratis*, Cap. 2 *De debito circa omnem locum sanctum*, S. 174 f., Cap. 3 *De termino sancti loci ignoto, terminatoque tribus personis*, Cap. 3, S. 175, Cap. 5 *De numero terminorum sancti loci*, S. 175, Cap. 8 *De decreto Hibernensium in violandis reliquiis*, S. 176 f.

97 Irische Kanonensammlung XLIV *De locis consecratis*, Cap. 2 *De debito circa omnem locum sanctum*, S. 174 f.

98 Irische Kanonensammlung XLIV *De locis consecratis*, Cap. 2 *De debito circa omnem locum sanctum*, S. 174: *Templum Salomonis habuit septum circa se, in quo qui malum fecerit periret*.

99 Irische Kanonensammlung XLIV *De locis consecratis*, Cap. 3 *De termino sancti loci ignoto, terminatoque tribus personis*, S. 175: a. Sinodus Hibernensis: *Terminus sancti loci habeat signa circa se*. b. Sinodus dicit: *Ubique inveneritis signum crucis Christi, ne laeseris. Item: Tres personae consecrant terminum loci sancti, rex, episcopus, populus*.

100 Irische Kanonensammlung XLIV *De locis consecratis*, Cap. 3 *De termino sancti loci ignoto, terminatoque tribus personis*. Eine leichte Abweichung im *Codex Valicellanus* illustriert die Abgrenzung von profan und sakral wesentlich deutlicher: Irische Kanonensammlung,

wird durch den König, den Bischof und das Volk geheiligt. Die christliche Gemeinschaft ist demnach für die Sakralisierung zuständig.¹⁰¹ Indem das Kapitel der Gesellschaft die Verantwortung für die Heiligung des Ortes zuschreibt, illustriert es klar die Vorstellung der Überlagerung bzw. Abhängigkeit von heiligem Ort und Gemeinschaft.

Nach der *Hibernensis* hat der heilige Ort mehrere Grenzen um sich, die zugangsbeschränkte Räume markieren. So hat der heilige Ort vier Grenzen: In den Raum, den die erste umschließt, dürfen Laien und Frauen eintreten; der andere – in der Quelle nicht genauer qualifizierte – Raum ist den Klerikern vorbehalten, welches Zutrittsrecht zu den übrigen zwei Räumen besteht, wird wiederum nicht ausgeführt. Der Raum, den die vierte Grenze umgibt, wird hier nicht mehr genannt, der Grund hierfür erschließt sich aus dem nächsten Satz, der den Räumen verschiedene Bezeichnungen zuordnet: „Der erste wird heilig genannt, der zweite heiliger und der dritte der heiligste. Der Name des vierten fehlt.“¹⁰² Die Grenzen zeigen in diesem Falle also auch eine Unterteilung der Gemeinschaft an, in der jeder verschiedene Zugangsrechte zu unterschiedlich heiligen Räumen zugewiesen bekommt.¹⁰³ Da man den Zugang zur Kirche den Laien nicht vollkommen verwehren konnte, könnte es sich bei diesen Grenzen um Begrenzungen im Kircheninneren handeln.¹⁰⁴

XLIV *De locis consecratis*, S. 175, Anm. c: Sinodus. *Omnes sanctorum locorum termini consecrati debent habere signa circa se, ut a plebilibus agris separentur.*

101 Unlängst hat DIEM: Monks, S. 559, in seiner Studie zur Veränderung der Heiligkeitsvorstellungen monastischer Gemeinschaften auf einen ähnlichen Sachverhalt hingewiesen: „Jonas’s attempt to localize sanctity not by means of relics but by means of a holy community could be seen as just one of many attempts to order the world and to establish power by giving space a meaning.“

102 Irische Kanonensammlung XLIV *De locis consecratis* Cap. 5 *De numero terminorum sancti loci*, S. 175: *Eadem Sinodus: Quatuor terminos circa locum sanctum posuit, primum, in quem laici et mulieres intrans, alterum, in quem clerici tantum veniunt. Primus vocatur sanctus, secundus sanctior, tertius sanctissimus. Nota nomen quarto defecisse.*

103 Wesentlich deutlicher ist dieses Prinzip in der Manuskriptfassung der *Collectio Hibernensis* des *Codex Valicellanus*: Irische Kanonensammlung, XLIV *De locis consecratis*, S. 175 Anm. e: Sinodus. *Duo vel tres termini circa locum sanctum debent fieri, primum, in quem praeter sanctorum nullum introire permittimus omnino, quia in eum laici non accedunt, nec mulieres, nisi clerici; secundus, in cujus plateas plebium rusticorum catervas non multum nequitiae deditas intrare sinimus; tertius, in quem laicos homicidas, adulteros permissione et consuetudine intra ire non vetamus. Inde vocantur primum sanctissimus, secundus sanctior, tertius sanctus, deferentes honorem discrepantibus. Nota quod deficit nomine tertio.*

104 Denkbar wäre ebenfalls, dass sich die Vorschrift, weil sie sich ganz allgemein auf *loca sancta* bezieht, nicht mit Kirchen, sondern mit Klöstern in Verbindung bringen lassen könnte. Auf die zunehmenden Zugangsbeschränkungen zu klösterlichen Räumen unter dem Einfluss des irischen Mönchtums weisen mehrere Studien hin: ROSENWEIN: *Negotiating space*; ROSENWEIN: *Inaccessible Cloisters*; JULIA M. H. SMITH: *Women at the Tomb: Access to Relic Shrines in the Early Middle Ages*. In: *The World of Gregory*

Eine Einteilung der Gemeinschaft, die sich gleichzeitig in einer räumlichen Nähe oder Ferne zu einem Ort ausdrückt, ist zusätzlich Thema im nächsten Kapitel. In Anlehnung an eine Passage aus dem Buch Exodus nimmt die *Hibernensis* auch die am Berg Sinai durch Gott ausgesprochenen Zugangsbeschränkungen auf. Der Kanon besagt demgemäß, dass der Berg Sinai nicht durch das Volk und das Vieh betreten werden dürfe; gleichzeitig verbindet er die Grenzziehung zwischen Gott und Moses, Moses und Josua, Josua und den Alten sowie den Alten und dem gemeinen Volk so mit einer räumlichen Dimension.¹⁰⁵

Im Anschlusskapitel mit der Überschrift „Über die Bestrafung der Verletzung des Tempels Gottes mit seiner Ummauerung“ erreicht die Vorstellung der Überlagerung vom heiligen Ort und der Reinheit der Gemeinschaft ihren Höhepunkt. Das Kapitel beginnt mit dem Pauluswort, dass derjenige, der den Tempel Gottes verletze, durch Gott zugrunde gerichtet werde.¹⁰⁶ Der Satz steht hier allerdings aus seinem Kontext gelöst. Eigentlich bezieht er sich auf die Menschen als Wohnung Gottes, so lautet die in der *Hibernensis* fehlende Stelle: „[...] denn Gottes Tempel ist heilig, und der seid ihr selbst.“¹⁰⁷ Derart aus dem Zusammenhang gelöst, scheint sich das Paulus-Zitat eben nicht auf den Menschen, sondern auf den Tempel als lokalisierbaren Ort zu beziehen. Durch die Auslassung verschiebt sich die Bedeutung des Zitates von einer Aussage über an und für sich spirituelle Werte zu einer Äußerung über die Unverletzbarkeit eines lokalisierbaren heiligen Ortes. Dementsprechend sind die ihm folgenden Zitate von Kirchenvätern zum Thema der Verletzung des heiligen Ortes gewählt. Zwei hier aufgenommene Hieronymus-Zitate nennen erstmals Strafen für die Verletzung der Reinheit des heiligen Ortes, die anscheinend nicht – wie in den vorangegangenen Bestimmungen – von Gott ausgehen. So solle, wer am heiligen Ort sündigt, des Todes würdig, und wer die Reinheit verletzt, der Buße würdig sein. Eine weitere Hieronymus zugeschriebene Aussage verhängt eine doppelte Strafe für die Verschmutzung.¹⁰⁸

of Tours, hrsg. v. Kathleen Mitchell u. Ian Wood. Leiden u. a. 2002, S. 163–180; DiEM: Das monastische Experiment.

105 Irische Kanonensammlung XLIV *De locis consecratis*, Cap. 6 *De loco sancto a malis non tangendo*, S. 176: a. *Lex: Mons Sina, in quo lex dabatur, jubetur, ne tangere [sic!] illum omnis populus et pecora, et posuit terminum inter se et Moysen, et inter Moysen et Jesum, et inter Jesum et seniores et inter seniores et vulgus populi.*

106 Irische Kanonensammlung XLIV *De locis consecratis*, Cap. 7 *De violatione templi Dei cum septis punienda*, S. 176: a. *Paulus: Si quis violaverit templum Dei, disperdet illum Deus.*

107 1. Kor 3,16–17. Zu dem Zusammenhang zwischen Offenbarung und diesem Motiv siehe SPATAFORA: From the „Temple of God“, S. 283 f.

108 Irische Kanonensammlung XLIV *De locis consecratis*, Cap. 7 *De violatione templi Dei cum septis punienda*, S. 176: b. Hieronymus: *Quicumque peccaverit in locis sanctis, dignus morte, et quicumque violaverit munda dignus penitentia.* c. Item Hieronymus: *Quicumque*

Viele der in der *Hibernensis* vorgenommenen Abgrenzungen beschreiben einen Raum, in den nichts Unreines eindringen soll, die Unreinheit verursachenden Taten werden in dem Buch hingegen kaum spezifiziert. Allein der Mord innerhalb der Grenzen des heiligen Ortes findet Erwähnung; allerdings kommt dem heiligen Raum dabei nur eine untergeordnete Rolle zu, da das betreffende Kapitel sich mit der Festsetzung der Strafen für die Verletzung von Reliquien und nicht mit der Kirche selbst befasst. Dennoch betont auch dieser Kanon wiederum, dass nicht nur innerhalb des heiligen Ortes Reinheit herrschen soll, sondern auch seine geheiligten Grenzen rein erhalten werden sollen.¹⁰⁹

Konkrete Vergehen können aus einem anderen Kapitel der *Hibernensis* entnommen werden. So enthält Buch XLII – das überschrieben ist mit „Über die Kirche und die Welt“ – ein Kapitel, das der Synode von Laodicea zugeschrieben ist und sich der Thematik der Vergehen widmet. Der Kanon enthält die Maßgabe, dass in der Kirche weder gegessen noch getrunken noch geschlafen werden darf. Ein Anliegen des Kanons ist es also, profane Tätigkeiten in der Kirche zu unterbinden. Zur Begründung rezipiert die *Hibernensis* keine Textstelle aus dem Alten Testament, sondern knüpft an die Tempelreinigung durch Christus an. Die Vertreibung der Käufer und Verkäufer aus dem Tempel durch Christus und seine Worte: „Mein Haus soll Haus des Gebetes genannt werden“, sind somit Grundlage für das Verbot profaner Tätigkeiten.¹¹⁰

loca sancta polluerit, duplicia persolvet. d. Hieremias: *Polluistis templum Domini, ideo super vos mala vestra reddam.*

- 109 Irische Kanonensammlung XLIV *De locis consecratis* Cap. 8 *De decreto Hibernensium in violandis reliquiis*, S. 176: *Sinodus Hibernensis: Quicumque reliquias episcoporum vel martyrum homicidio violaverit, VII. annis peregrinus peniteat, si vero furto, III. annis; si autem in termino loci sancti occiderit, in quo laici hospitantur, anno I. Indulgemus vero posteriora tempora, L dies, quia non locus sanctus dicendus est, in quem homicidae cum spoliis, fures cum furtis, adulteri et perjuri et precones et magi intrant. Et non solum omnis locus sanctus debet intus mundari, sed et ejus termini, qui consecrati sunt, mundi esse debent.*
- 110 Irische Kanonensammlung XLII *De ecclesia et mundo*, Cap. 18 *De eo, quod non comedendum, neque bibendum, neque dormiendum in ecclesia*, S. 167: *Sinodus Laodicensis: Non oportet intra domum Dei cibum carnalem comedere nec accubitus ad dormitionem sternere, unde Christus vendentes et ementes extorquebat dicens: Domus mea domus orationis vocabitur.* Dieses biblische Motiv erfuhr auch in den merowingischen Kanones Verwendung, siehe Synodus Dioecessana Autissiodorensis A. 561–605, c. 9, Concilia Galliae A. 511–A. 695, S. 266: *Non licet in ecclesia chorus [sic!] saecularium uel puellarum cantica exercere nec conuiuia in ecclesia praeparare, quia scriptum est: Domus mea domus orationis uocabitur.* In karolingischer Zeit ist dieses Zitat viel genutztes Argument in den normativen Quellen, siehe z. B. MGH Capit. I, 22. *Admonitio generalis*, 789. m. Martio 23, c. 71, S. 59; MGH Capit. episc. I, Theodulf von Orléans I, c. X, S. 110. Zu Parallelstellen und Rezeption, siehe ebd., Anm. 42. Dieser Kanon geht wahrscheinlich auf den 28. Kanon des Konzils von Laodicea zurück, siehe *Canones synodi Laodicensis*, c. XXVIII *In ecclesiis prandia fieri non debere*, S. 142. Interessanterweise interpretiert der Schreiber die Konzilsbestimmung von Laodicea falsch, indem er das Schlafen in der

Das in der *Hibernensis* entworfene Bild eines heiligen Ortes ist wesentlich vielschichtiger als jenes der merowingischen Kanones. In letzteren lag der Impetus der Vorschriften auf der Verhaltensregulierung und damit auf der Gestaltung der Beziehung zu Gott, wobei dem Raum selbst höchstens eine Hintergrundfunktion zukam. Die vordergründigste Veränderung in der *Hibernensis* gegenüber den kontinentalen Konzilsakten ist die in der Anlehnung an die Bibel erheblich deutlicher ausgeprägte Demarkation der räumlichen Dimension des Heiligen. Daneben ist es gerade die in der *Hibernensis* zutage tretende Vielgestaltigkeit des heiligen Orts, die sich als Unterscheidungsmerkmal erweist. Die Deutungen oszillieren zwischen eschatologischer, spiritueller und materieller Ebene. In erster Linie lässt sich dies auf die zahlreichen durch die Bibel tradierten Konzepte und Denkfiguren zurückführen. Mögen hinter den Verhaltensvorschriften in den merowingischen Kanones auch biblische Vorbilder stehen, so ist in ihnen eine solch offensichtliche Ausdeutung im Sinne der Bibel-exegese wie in der *Hibernensis* nicht gegeben.

Dadurch, dass der heilige Ort in der *Hibernensis* in den Bezugsrahmen der Heilsgeschichte versetzt wird, ergibt sich ein schwer nachzuvollziehendes Paradoxon: der heilige Ort existiert als realer, lokalisierbarer und zeitlicher Ort, der zugleich mit der überzeitlichen, transzendentalen Sphäre verwoben ist. Obwohl sich also die Kanones der *Hibernensis* auf einen realen Ort zu beziehen scheinen, ist er zugleich als symbolischer Mittelpunkt der Verschmelzung der göttlichen mit der menschlichen Sphäre zu denken. Damit rückt der heilige Ort eindeutig in ein Wirklichkeitsspektrum ganz eigener Art ein, er ist Teil der Erfüllung der Heilsgeschichte. Die Ausgestaltung des heiligen Orts in biblischer Tradition als Teil der Heilsgeschichte führt zu einer Interdependenz von Gemeinde, Reinheit und Ort.

In der *Hibernensis* erscheint der heilige Ort als Konstrukt der biblischen Exegese. Indem die meisten der Bestimmungen der *Hibernensis* die Bibel als ihren Ausgangspunkt nehmen, verändert sich gegenüber der merowingischen Gesetzgebung die Zielsetzung erheblich. Deshalb ist hervorzuheben, dass unabhängig von konkreten Veränderungen des Verständnisses des heiligen Ortes wohl auch eine Modifikation im Rechtsverständnis zu sehen ist. Scheinen sich die merowingischen Kanones primär darauf zu richten, weltliche Ordnungsvorstellungen durchzusetzen,¹¹¹ zielt der Text der *Hibernensis* wenigstens im Falle der Bestimmungen zum heiligen Ort darauf, die Verbindung von Immanenz und Transzendenz im Vollzug des Heilsgeschehens in Balance zu halten. Die *Hibernensis* dokumentiert ein Rechtsverständnis, in dem menschliche Rechtsetzung göttliche Gebote einfordert. Die Bibel bot damit nicht nur

Kirche verbietet. Das Konzil von Laodicea wendet sich nicht gegen das Schlafen in der Kirche, sondern das Liegen bei Tisch.

111 Die Bedeutung des merowingischen Kirchenrechts für die Errichtung einer kirchlichen Ordnung betont PONTAL: Die Synoden im Merowingerreich, bes. S. 276 f.

überzeitliche Deutungsmuster zur Gestaltung eines christlichen Lebens, sondern war geeignet, konkrete Normen vorzugeben, und wurde so zu einem Instrument der Rechtsetzung.

Die weite Verbreitung der *Hibernensis* auf dem Kontinent hat immer wieder zu der Annahme geführt, dass die in ihr geäußerten Vorstellungen Einfluss auf das karolingische Denken gezeitigt haben.¹¹² Es wird erst zu erweisen sein, ob die karolingischen Texte, die sich mit dem heiligen Ort beschäftigen, in ähnlicher Weise wie die *Hibernensis* auf aus der biblischen Exegese abgeleiteten Vorstellungen beruhen.

3 Die *Collectio Vetus Gallica*: Ein Testfall der Überlagerungen

Für die Veränderungen und die gleichzeitige Beharrung des Kirchenrechts sind vor allem die Kanonessammlungen aufschlussreich, die nicht nur auf die aktuellen Kanones, sondern auch auf einen breiten Fundus älterer Texte zurückgriffen.¹¹³ In den Sammlungen spiegeln sich dadurch die Formen, in denen spätantike, merowingische und insulare Normen und Ideen weitertradiert und zu einer Tradition verdichtet wurden.

Die früheste systematische Kanonessammlung, die im Frankenreich Verbreitung fand, ist die um 600 in Lyon entstandene *Collectio Vetus Gallica*. Die anhaltende Bedeutung der Sammlung kann schon daraus geschlossen werden, dass sie um die Mitte des siebten Jahrhunderts in Autun eine Erweiterung erfuhr.¹¹⁴ Die entscheidende Redaktion stammt jedoch aus Corbie und ist in das zweite Viertel des 8. Jahrhunderts zu datieren.¹¹⁵ Die *Vetus Gallica* soll hier exemplarisch untersucht werden, da sie als eine sehr einflussreiche Sammlung gilt¹¹⁶ und zudem eine der wenigen Sammlungen dieser Zeit ist, die in kritischer Edition vorliegt.¹¹⁷ Entscheidend ist auch, dass die *Vetus Gallica* in verschiedenen Rezensionen vorliegt, mittels derer die Rezeption von Normen und damit Traditionsbildungen nachgezeichnet werden können.

112 LAUWERS: Naissance du cimetière, S. 97, begnügt sich in Bezug auf die möglichen irischen Einflüsse auf die karolingischen Vorstellungen eines heiligen Ortes mit der Aussage, dass die *Collectio Hibernensis* häufig von den Karolingern genutzt wurde. Allgemein zum Einfluss der *Collectio Hibernensis* siehe FOURNIER: De l'influence, bes. S. 137–144; KOTTJE: Studien zum Einfluß des Alten Testaments, S. 108 f.

113 Für eine Übersicht der Kirchenrechtssammlungen bis zur karolingischen Zeit siehe KÉRY: Canonical Collections, S. 1–87.

114 MORDEK: Kirchenrecht und Reform im Frankenreich, S. 62–85.

115 MORDEK: Kirchenrecht und Reform im Frankenreich, S. 86.

116 MORDEK: Kirchenrecht und Reform im Frankenreich, S. 101–107, S. 152.

117 KÉRY: Canonical Collections, S. 1–87, dort jeweils die Angaben zu den Editionen.

Fragt man nach der Aneignung und der Veränderung von Normen in Bezug auf die Regulierung des Verhaltens im Kirchengebäude, so ist es auffällig, dass die *Vetus Gallica* einige Normen aus spätantiken Kanones enthält, die auf einer anderen Ebene liegen als das von den merowingischen Konzilien verabschiedete Material. Das in die *Vetus Gallica* eingegangene spätantike Material ist spärlich und deckt nur zwei Komplexe ab, nämlich die Veranstaltung von *convivia* in der Kirche und die Frage nach den Zugangsrechten zum Altar. Im Rückgriff auf spätantike Konzilien wurde das Essen bzw. *convivia* in der Kirche zweimal zum Gegenstand der *Vetus Gallica*. Zum einen durch einen in die *Vetus Gallica* aufgenommenen Kanon des Konzils von Laodicea, der das Essen in der Kirche verbietet,¹¹⁸ zum anderen durch einen Kanon eines afrikanischen Konzils, der sich gegen Gastmähler in der Kirche wendet. In ihm wird Laien das *convivium* in der Kirche verboten und ausdrücklich betont, dass auch Bischöfe und Kleriker solche nicht in der Kirche abhalten dürfen, es sei denn, die Gastfreundschaft mache sie notwendig.¹¹⁹ Von den Kanones gallischer Herkunft, die sich dem Motiv widmen, ist hingegen keiner in die *Vetus Gallica* aufgenommen

118 Collectio Vetus Gallica XXII, 3, S. 437: CANON LAUDOCINSIS [sic!] HIRA XXVIII: *In ecclesia prandia fieri non debere*. Das Konzil von Laodicea ist in zwei lateinischen Versionen überliefert, nämlich einer isidorianischen und einer dionysischen, siehe MAASEN: Geschichte der Quellen, S. 72–94 (zur isidorischen Version S. 103–107, zur Version des Dionysius Exiguus S. 122 f.). Die beiden Textvarianten dieses Konzils liegen in einer Edition durch Cuthbert Hamilton TURNER: *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, S. 321–400, vor. Da sich der Text der *Vetus Gallica* im Fall der Konzilskanones von Laodicea anscheinend nur an der Fassung des Dionysius Exiguus orientiert, soll hier dessen Lesart angegeben werden, siehe hierzu MORDEK: Kirchenrecht und Reform im Frankenreich, S. 38–39. Im Wortlaut des Dionysius Exiguus lautet der Kanon: Dionysius Exiguus: Codex canonum, Sp. 72: CXXII. 28: *Quod non oportet in dominicis aut ecclesiis agape facere, et in domo Dei comedere vel acubitus sternere*. MORDEK: Kirchenrecht und Reform im Frankenreich, S. 437, Anm. XXII, 3., stellt in der Anmerkung zu diesem Kanon fest, dass die *Vetus Gallica* in der Regel nur die Rubrik des Kanons wiedergibt. Nur die Handschrift S₃, welche aus dem 10. Jahrhundert aus der Bodenseegegend stammt, gibt den gesamten Text in der Version des Dionysius wieder. Zur Einordnung der Handschrift S₃ und der aus ihr stammenden Zusatzstücke, ebd., S. 60 f., S. 339.

119 Collectio Vetus Gallica XXII, 3a, S. 437: IN CONCILIO AFRICANO [sic!]. *Ut in ecclesiis convivia minime celebrentur. Ut nulli episcopi vel clerici in ecclesia conviventur, nisi forte transeuntes hospitiorum necessitate illic reficiant. Populi etiam ab uiuicemodi [sic!] conviviis, quantum fieri potest, prohibeantur*. Die Angabe „auf dem afrikanischen Konzil“ bezieht sich nach MORDEK: Kirchenrecht und Reform im Frankenreich, S. 437, Anm. XXII, 3a, auf das Konzil von Karthago (419). Bei Dionysius Exiguus: Codex canonum, Sp. 194, *Ut in ecclesiis convivia minime celebrentur*, lautet der Kanon: XLII. *Ut nulli episcopi, vel clerici in ecclesia conveniantur, nisi forte transeuntes hospitiorum necessitate illic reficiant; populi etiam ab huiusmodi conviviis, quantum fieri potest, prohibeantur*.

worden.¹²⁰ Vergleicht man auf der Ebene des Verbotes der *convivia* die in die *Vetus Gallica* eingegangenen spätantiken Regelungen mit jenen der merowingischen Konzilien, fallen Überschneidungen auf, obwohl sich in den spätantiken und merowingischen Beschlüssen ein jeweils anderer lebensweltlicher Horizont spiegelt. Verbieten die spätantiken Kanones nur ganz allgemein *convivia*, untersagten die merowingischen Kanones neben den *convivia* konkrete Handlungen wie die Feier von Gelübden in der Kirche sowie das Singen und Tanzen im Bereich des Kirchengebäudes an Festtagen.¹²¹ Die merowingischen Kanones wollten so als abweichend – wahrscheinlich sogar als heidnisch¹²² – empfundene Rituale ächten. Ein Indiz dafür, dass man die *convivia* auf einer den Tänzen und dem Gesang entsprechenden Ebene verortete, findet sich in den Kanones des Konzils von Auxerre (561–605). Dort wurden *convivia* in einem Atemzug mit Tänzen und Gesang verboten.¹²³ Anhand der *Vetus Gallica* lässt sich so zeigen, dass ältere Normen neben Innovationen bestehen konnten und teilweise wohl auch Einfluss auf die Neuerungen nahmen.

Neben dem Verbot des Gastmahls in der Kirche hat ein weiterer Themenkomplex aus den spätantiken Kanones in die *Vetus Gallica* Eingang gefunden: die Einschränkung der Zutrittsrechte zum Altar. In dieser Sache zitiert die *Vetus Gallica* wiederum aus den Konzilskanones von Laodicea, die in unspezifischer Weise – so nennt sie keine Personengruppe, auf die das Verbot bezogen sein sollte – jedem den Zutritt zum Altar außer dem Priester zur Feier der Eucharistie verwehrten.¹²⁴ Im Anschluss daran zitiert die *Vetus Gallica* einen wahrscheinlich auch auf den Konzilsakten von Laodicea basierenden Kanon, der ein ausdrücklich auf Frauen bezogenes Zugangsverbot zum Altar ausspricht.¹²⁵ Die Beschlüsse des Konzils von Laodicea über den Zugang zum Altar weichen

120 Aufgenommen ist nur die Asylgesetzgebung des Konzils von Orange, siehe MORDEK: Kirchenrecht und Reform im Frankenreich, S. 574 ff., außerdem die Bestimmungen der Konzilien von Epaon und Agde zur Altarweihe ebd., S. 430.

121 Synodus Dioecesis Autissiodorensis A. 561–605, c. 9, Concilia Galliae A. 511–A. 695, S. 266: *Non licet in ecclesia chorus* [sic!] *saecularium uel puellarum cantica exercere nec conuiuia in ecclesia praeparare, quia scriptum est: Domus mea domus orationis uocabitur.*

122 So z. B. in dem *Paenitentiale Pseudo-Theodori* aus dem 9. Jahrhundert, siehe *Paenitentiale Pseudo-Theodori* XXXII, 9, S. 89.

123 Synodus Dioecesis Autissiodorensis A. 561–605, c. 9, Concilia Galliae A. 511–A. 695, S. 266.

124 *Collectio Vetus Gallica* XXVII, 6, S. 452: CANON LAUDOCINSIS [sic!] HIRA XVIII: *Solis autem ministerio sacro deditis ad altare ingredi et communicare [ibidem] liceat.* Siehe auch: Dionysius Exiguus: Codex canonum, Sp. 72 CXXIII, 19: (...) *Et solis sacerdotibus licere ad altare accedere et communicare.*

125 *Collectio Vetus Gallica* XXVII, 7, S. 452 f.: *Quod non oporteat ingredi mulieres ad altare.* Dieser Kanon ist dem Konzil von Laodicea entlehnt, siehe MORDEK: Kirchenrecht und Reform im Frankenreich, S. 452, Anm. zu XXVII, 7. Siehe auch Dionysius Exiguus: Codex canonum, Sp. 74 CXLVIII. 44: *Quod non oportet mulieres ad altare ingredi.*

von der merowingischen Tradition ab, hatte das Konzil von Tours (567) doch den Zutritt für Laien unter der ausdrücklichen Nennung von Frauen außer zur Messe und Vigilien gewährt.¹²⁶ Mit der Aufnahme der Beschränkung des Zutrittsrechts für Frauen knüpft die *Vetus Gallica* nicht nur an eine spätantike Tradition an, sondern nimmt gleichzeitig Strömungen der eigenen Zeit auf.¹²⁷ Die Aufnahme des Zutrittsverbots in die *Vetus Gallica* könnte ein Zeugnis dafür sein, dass sich die geschlechtsneutrale Haltung des Konzils von Tours nicht auf der ganzen Breite durchsetzen konnte. Dafür, dass die Zutrittsrechte für Laien und gerade für Frauen zur Kirche diskussionswürdig waren, spricht auch, dass die dritte Rezension der *Vetus Gallica*, die in das 8. Jahrhundert zu datieren ist, den *Libellus responsionum* Papst Gregors des Großen aufnimmt, der unter anderem die Frage des Zugangs von Frauen zur Kirche behandelt.¹²⁸ Das Rubrikenverzeichnis der *Vetus Gallica* bezieht sich nur auf den Anfang des Textes Gregors des Großen zu diesem Themenkomplex, der als eine Art Inhaltsangabe gelten kann. Schon der zusammenfassende Wortlaut des Rubrikenverzeichnisses verdeutlicht, dass menstruierenden Frauen der Zugang zur Kirche nicht verwehrt werden sollte.¹²⁹ Auf diese Weise ist das Tabu in das Rubrikenverzeichnis der *Vetus Gallica* zwar gedanklich eingegangen, jedoch im gleichen Atemzug

126 Concilium Turonense A. 567, c. 4, Concilia Galliae A. 511-A. 695, S. 178: *Vt laici secus altare, quo sancta misteria celebrantur, inter clericos tam ad uigiliis [sic!] quam ad missas stare penitus non praesumant, sed pars illa, quae a cancellis uersus altare diuiditur, choris tantum psallentium pateat clericorum. Ad orandum et communicandum laicis et foeminis, sicut mos est, pateant sancta sanctorum.*

127 In mehreren Studien findet sich die Annahme, dass seit dem 7. Jahrhundert der Zugang zum Heiligen immer stärkere Beschränkungen erfährt, siehe z. B. SMITH: Women at the Tomb.

128 Dieser Teil der *Vetus Gallica* ist von MORDEK: Kirchenrecht und Reform im Frankenreich, S. 214, nicht mehr ediert worden. Ich beziehe mich deshalb auf die verkürzten Angaben im Rubrikenverzeichnis: *Collectio Vetus Gallica, Capitulatio, LXVII De expositione diversarum rerum Papae Gregorii sunt tituli XIII, VIII, S. 353: Si pregnans mulier debeat baptizare aut post partum, quando ecclesiam intrare aut baptizare aut parvolum liceat baptizare, aut post quod tempus cum viro suo liceat coniungi, aut si menstruata in ecclesia liceat intrare aut communicare aut vir coniuge permixtus, antequam lavetur, ecclesia possit intrare aut communicare.* Die Autorschaft Gregors war lange Zeit umstritten, heute gilt er meist als Urheber des Werkes, siehe hierzu MEENS: Questioning Ritual Purity, S. 175, dort auch die ältere Literatur. Zu den der *Vetus Gallica* in der dritten Rezension hinzugefügten Kanones siehe MEENS: The Uses of the Old Testament, S. 75–77. Zu den Fragen, die sich aus dem *Libellus* ergeben, siehe in der vorliegenden Arbeit das Kapitel zu den Bußbüchern, S. 98–118.

129 *Collectio Vetus Gallica, Capitulatio, LXVII De expositione diversarum rerum Papae Gregorii sunt tituli XIII, VIII, S. 353.* Interessanterweise ist die neunte Antwort des Papstes nicht mit aufgenommen worden, obwohl diese einen Gegenstand des Themenkomplexes der kultischen Reinheit anspricht. In dieser geht es um die Erlaubnis des Kirchenzutritts für den Mann, der im Schlaf Samen vergossen hat, siehe Gregorii I Registri, S. 342 f.

zurückgewiesen worden, zieht es doch kein generelles Verbot nach sich. Schon der kurze Textausschnitt verdeutlicht den Standpunkt Gregors des Großen. Ein Zutrittsverbot zur Kirche wurde zurückgewiesen, da die Menstruation keine Befleckung hervorrief, die das Wesen der Frau beeinträchtigte, und so war die Frau grundsätzlich dazu berechtigt, in die Kirche einzutreten und zu kommunizieren. In eine ähnliche Richtung weist die gleichfalls in der Rubrik geäußerte Idee, dass der Mann, der bei seiner Frau gelegen hat, sich nach dem Akt waschen solle, bevor er die Kirche betritt. Die Aufnahme der Thematik in die *Vetus Gallica* belegt, dass das Thema der Zutrittsberechtigung zum Kultort – möglicherweise durch den Einfluss der insularen Gesellschaften – Bedeutung hatte.¹³⁰

Damit lassen sich anhand der *Vetus Gallica* – wenn auch nur recht tentativ – Entwicklungstendenzen der Konzeption des Themas des heiligen Raums skizzieren. Die *Vetus Gallica* belegt durch die Aufnahme spätantiker Normen, dass bestimmte spätantike Vorstellungen fortgeschrieben wurden, auch wenn sie in der Synodaltätigkeit der merowingischen Zeit kaum oder gar nicht nachweisbar sind. Die Reproduktion spätantiken Materials in der *Vetus Gallica* belegt, dass es nicht in Vergessenheit geraten sollte und wohl auch nicht an Aktualität verloren hatte.¹³¹ Gleichsam zeigt sich an den verschiedenen Rezensionen der *Vetus Gallica*, dass es zu einer Erweiterung des Normenfundus kam. Das ist insbesondere im Hinblick auf die Frage nach der Neuaneignung autoritativer Texte von grundlegender Relevanz, verweist aber gleichzeitig darauf, dass wir nicht mit einem homogenen Normenhorizont rechnen können, sondern häufig mit einer Normenvielfalt konfrontiert sind.

130 Zum Einfluss der insularen Frömmigkeit auf dem Kontinent grundlegend KOTTJE: Studien zum Einfluß des Alten Testaments; außerdem LUTTERBACH: Sexualität im Mittelalter.

131 Gerade das Nachwirken der Kanones des Konzils von Laodicea ist neben der *Vetus Gallica* auch anderen Sammlungen bis in die karolingische Zeit hinein zu entnehmen, siehe hierzu MORDEK: Kirchenrecht und Reform im Frankenreich, S. 38 f. Die Beschlüsse von Laodicea werden bis in die karolingische Zeit hinein in so unterschiedlichen Sammlungen wie z. B. der *Collectio Hibernensis* oder Pseudoisidor zitiert. Irische Kanonensammlung XLII *De ecclesia et mundo*, Cap. 18, S. 167: *De eo, quod non comedendum, neque bibendum, neque dormiendum in ecclesia*; S. 167: *Sinodus Laudicensis: Non oportet intra domum Dei cibum carnalem comedere nec accubitus ad dormitionem sternere, unde Christus vendentes et ementes extorquebat dicens: Domus mea domus orationis vocabitur*. Die *Collectio Hibernensis* weist diesen Kanon dem Konzil von Laodicea zwar zu, in der durch sie gegebenen Variante ist er dort jedoch nicht verzeichnet. Vielmehr haben sich hier mit der Bezugnahme auf die Tempelreinigung durch Jesus spezifische Veränderungen an dem Kanon ergeben.

4 Der Wandel in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts im Spiegel der *leges*

Der verstärkte Bezug auf das Kirchengebäude ist Ausdruck für den spätestens seit der ersten Hälfte des 8. Jahrhundert einsetzenden und dann vor allem mit der Etablierung eines Kirchweihritus am Ende des 8. Jahrhunderts festzustellenden Wandel zu einer stärker räumlich gedachten Heiligkeit. Die süddeutschen *leges* in einem einzelnen Kapitel zu betrachten, scheint vor allem vor dem Hintergrund der Intensivierung des Nachdenkens über das Kirchengebäude als heiligem Raum, wie es sich in den Bußbüchern und in der *Hibernensis* zeigt, sinnvoll. Es ist zu prüfen, ob und inwieweit es im Kontext der theologischen Veränderungen zu einer charakteristischen neuen Nuancierung der Bestimmungen zum heiligen Ort in den *leges* kam. Die zwei süddeutschen *leges*-Kodifikationen des 8. Jahrhunderts, die *Lex Alamannorum* und die *Lex Baiuvariorum*, gelten in der Forschung, anders als die *Lex Salica*, als Rechtsetzungen, die stark durch die Kirche beeinflusst worden sind.¹³² Auch deshalb ist eine Untersuchung für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit entscheidend.

Die *Lex Alamannorum* als älteres der beiden Werke entstand in ihrer ursprünglichen Form wahrscheinlich unter der Herrschaft Chlothars II. in den Jahren 613–623. In dieser Version sind allerdings noch keine sogenannten Kirchensachen enthalten.¹³³ Erst die zweite Rezension, die ungefähr auf die

132 Clausdieter SCHOTT: *Pactus, Lex und Recht*. In: *Die Alemannen in der Frühzeit*, hrsg. v. Wolfgang Hübener. Bühl/Baden 1974, S. 135–168; Peter LANDAU: *Die Lex Baiuvariorum. Entstehungszeit, Entstehungsort und Charakter von Bayerns ältester Rechts- und Geschichtsquelle*. München 2004; Eva SCHUMANN: *Entstehung und Fortwirken der Lex Baiuvariorum*. In: *Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur*, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 291–319.

133 Die Datierung, die Zahl der Rezensionen wie auch der Schöpfer der *lex* sind umstritten. Heute wird im Allgemeinen von zwei Rezensionen ausgegangen, die erste durch Chlothar II. und die zweite durch Landfried veranlasst. Zur älteren Forschung und grundlegend zur *Lex Alamannorum* siehe SCHOTT: *Pactus, Lex und Recht*. Neu ist der Versuch von Clausdieter SCHOTT: *Lex und Skriptorium – Eine Studie zu den süddeutschen Stammesrechten*. In: *Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur*, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 257–290, die *lex* als eine Fälschung zu erweisen. Es existieren mehrere Editionen der *Lex Alamannorum*. Die neueste ist von Clausdieter SCHOTT anhand des *Codex Sangallensis* 731 veranstaltet worden. Das ausführlichste Verzeichnis von Sachparallelen findet sich in der ältesten Edition der *lex* durch Johannes MERKEL, siehe *Lex Alamannorum*, MGH LL 3. Daneben sind noch eine Quartausgabe von Karl LEHMANN und eine verbesserte Fassung durch Karl August ECKHARDT vorgelegt worden, siehe MGH *Leges nationum Germanicarum* 5,1 1888, bzw. 1966. Zitiert wird an dieser Stelle nach der Edition von

Jahre von 712 bis 725 zu datieren ist und heute allgemein als eine Kodifikation des alamannischen Herzogs Landfried gilt, beginnt mit den Kirchensachen.¹³⁴ Die *Lex Baiuvariorum* ist vermutlich um 740 entstanden und setzt die Kirchensachen ebenfalls an ihren Anfang.¹³⁵

Die Stellung der beiden süddeutschen Rechte in der Gesamtheit des fränkischen Rechts ist bisher noch nicht geklärt. Ihr Status ist nicht zuletzt deshalb so schwierig zu analysieren, weil sie kein Königsrecht, sondern Herzogsrecht verzeichnen. Die Forschung sieht die Rechtssphäre des Herzogs nur in Abhängigkeit der rechtlich übergeordneten Position des Königs, die Verzeichnung eines eigenen Herzogsrechts ist in diesem Rahmen nicht ohne König denkbar. Gleichzeitig erscheinen die beiden süddeutschen Rechte als besonders durch die Kirche beeinflusste Rechte, so dass Clausdieter SCHOTT in neuester Zeit meinte, die *Lex Alamannorum* als eine klösterliche Privatarbeit bestimmen zu können.¹³⁶ Ohne entscheiden zu können, in welchen Zusammenhängen die süddeutschen Rechte entstanden sind, ist doch evident, dass in beiden der Herzog an die Stelle des Königs rückt. Dies ist nicht die einzige Überschneidung, die zwischen *Lex Alamannorum* und *Lex Baiuvariorum* besteht. Demgemäß ist häufig ein enger Zusammenhang der *Lex Alamannorum* mit der *Lex Baiuvariorum* angenommen worden. Die Theorie der gegenseitigen Beeinflussung ist jedoch – wie so ziemlich jede andere Hypothese, die sich auf die *leges* bezieht – in Frage gestellt worden. Die Ähnlichkeiten sollen sich nicht aus einer direkten Verwandtschaft ergeben haben, sondern aus einer für beide verwendeten verschollenen kirchlichen Rechtskodifikation hervorgegangen sein. Ein gemeinsamer Normenhorizont muss jedoch weder auf eine direkte Verwandtschaft noch auf eine gemeinsame schriftliche Vorlage zurückzuführen sein, vielmehr scheint es sich wenigstens bei den Regelungen zu den Vergehen gegen die Kirche größtenteils um die Verschriftlichung eines älteren Repertoires an Normen zu handeln, die der Situation zum Verschriftlichungszeitpunkt angemessen niedergelegt sowie erweitert wurden.¹³⁷

SCHOTT; zur Einschätzung der verschiedenen Editionen siehe HARTMANN: Einige Fragen zur *Lex Alamannorum*, S. 315–317.

134 SCHOTT: *Lex Alamannorum*, S. 15 f. (Einleitung).

135 Die Entstehung der *Lex Baiuvariorum* ist das Thema einer langen Forschungsdiskussion, die vor allem um die Frage kreist, ob die *lex* ein einheitliches Werk ist oder stufenweise entstanden ist. Heute tendiert die Forschung zur Einheitstheorie mit einem Entstehungsdatum um 740, vgl. LANDAU: Die *Lex Baiuvariorum*, S. 3–12, S. 30–38; Isabella FASTRICH-SUTTY: Die Rezeption des westgotischen Rechts in der *Lex Baiuvariorum*. Köln u. a. 2000, S. 17–39, 284–292; SCHUMANN: Entstehung und Fortwirken der *Lex Baiuvariorum*, S. 303–307, dort auch jeweils die ältere Forschungsliteratur.

136 SCHOTT: *Lex Alamannorum* (Einleitung).

137 Zur Theorie der Verwandtschaft siehe SCHOTT: Der Stand der Legesforschung, S. 40 f. FASTRICH-SUTTY: Die Rezeption des westgotischen Rechts in der *Lex Baiuvariorum*,

Die *Lex Alamannorum* ist für die Frage nach den Vorstellungen über den heiligen Ort besonders aufschlussreich. Die Heiligkeit des Kirchengebäudes ist in der *lex* in anderer Form als noch in der *Lex Salica* gedacht. Die Bestimmungen der *Lex Salica* richteten sich gegen die konkrete Zerstörung von Kirchen, die geheiligt waren, durch Brandstiftung.¹³⁸ Die *Lex Alamannorum* hingegen erklärt nicht die Destruktion der Materie, sondern vielmehr die Verletzung einer immateriellen Qualität der Kirche zum Vergehen. Dementsprechend nimmt die *Lex Alamannorum* Tatbestände von anderer Art als die *Lex Salica* auf, nämlich den Bruch des Asyls, die Tötung in der Kirche und den Diebstahl aus der Kirche.¹³⁹

Eine Verschiebung im Verständnis des Kirchengebäudes deutet sich in der *Lex Alamannorum* erstmalig in zwei der drei Regelungen zum Asyl an. In der ersten Bestimmung verlangt sie von demjenigen, der einen ins Asyl Flüchtigen verfolgt, diesen nicht mit Gewalt aus der Kirche herauszuholen noch ihn dort zu töten. Vielmehr solle er aus Gottesfurcht die Ehre der Kirche achten und die Kleriker bitten, den Verfolgten herauszugeben.

Die dritte Bestimmung zum Asyl legt den Bußsatz fest und stellt den Asylbruch als Unrecht gegen die Kirche dar.¹⁴⁰ Wiederum bedient sich diese Festlegung der Motive Gottesfurcht und Ehre der Kirche, um das Unrecht (*iniuria*) zu qualifizieren. Der Übeltäter – so die Regelung – handelte gegen das Recht, gab die Ehre der Kirche preis und erwies Gott keine Ehrerbietung. Nach Aussage der Bestimmung erfolgt die Strafe, damit für andere erkennbar sei, dass Gottesfurcht bei den Christen sei und die Ehre der Kirchen nicht preisgegeben werde. Die Restriktion von Verhaltensweisen, die sich gegen Gott richten, sprachen bereits die merowingischen Kanones aus. Dabei waren die kirchlichen Regelungen allerdings nicht explizit mit der Vorstellung verbunden, dass der Ort selbst in einer spirituellen Qualität oder seiner Materialität angetastet würde. Das ist in der *Lex Alamannorum* anders: Nicht nur die Beziehung zu Gott ist durch das Vergehen gefährdet, sondern auch das Kirchengebäude selbst

S. 291 f., hingegen bestreitet eine wechselseitige Verwandtschaft und nimmt eine nicht mehr erhaltene Kirchenrechtssammlung als Vorlage an.

138 Pactus Legis Salicae 55 § 7, S. 209, siehe Anm. 11 in diesem Kapitel.

139 Zwar enthält die *Lex Salica* auch eine Regelung zum Raub, wahrscheinlich bezieht sich jene aber auf den Grabraub und nicht die Beraubung einer Kirche, siehe hierzu S. 90 in der vorliegenden Arbeit.

140 *Lex Alamannorum* I, II (III)-III (IV), S. 84–86: *Si quis homo aliquis persequentes fugitivum, aut liberum aut servum, ipse intra ianuas ecclesiae confugens nullius habiat potestatem vim abstrahendi de ecclesia nec eum infra ecclesiae ianuas occidendi. Si ex timorem dei honorem ecclesiae impendat et sacerdotem et clerum interpellit pro servo suo, et roget sibi eum redere et donet legitimo wadio, ut illa culpa ille servus cessa habiat; (...) Si autem vim abstraxerit et iniuriam ecclesiae fecerit, componat XXXVI solidos, quare contra lege fecit et ecclesiae honorem non impendit et dei reverencia non habuit, et alii cognuscant, quod sit timor dei et in christianis, et honorem ecclesiis impendant.*

verletzt worden. Die Furcht vor Gott und Ehre der Kirche sind demnach voneinander durchdrungen und letztlich nicht voneinander zu trennen. Gerade deshalb ist es bemerkenswert, dass nun ausdrücklich auf den *honor ecclesiae* verwiesen wird. Damit etabliert sich neben der Gottesfurcht als Begründungselement des Verbots die Ehre der Kirche als eigene Kategorie der Charakterisierung des Vergehens. Wobei freilich zu bedenken ist, dass die *lex* Kirchengebäude nicht wortwörtlich als sakral definiert. So ist es nicht die Heiligkeit der Kirchengebäude, mit der die Gesetzesübertretung in Verbindung steht, sondern ihre Ehre. Inwieweit dem Begriff *honor* eine sakrale Konnotation zugewiesen werden kann, ist auf unserer Grundlage nicht zu klären, vor allem da *honor* einen sehr breiten Begriffsinhalt hat. Es ist allerdings festzustellen, dass ein Teil seiner Inhalte schon in der Antike im Wortfeld der *religiositas* angesiedelt war und in karolingischer Zeit häufig kirchliche Belange und Institutionen mit ihm bezeichnet werden.¹⁴¹ Der Begriff *honor* darf jedoch zu keiner Zeit nur unter einem Aspekt der Sakralität gesehen werden, bezieht er sich doch ebenso unter anderem auf politische Zusammenhänge. Für das frühe Mittelalter ist der Bezug zwischen *honor* und dem Begriff der *ecclesia* als Raum anscheinend neu. Seine räumliche Konnotation ist indes so dominant, dass Jan Frederick NIERMEYER in seinem *Lexikon des Mittellateinischen* ihn folgendermaßen definiert: „l'intégrité, l'inviolabilité des églises et leurs biens – the unassailable character of churches and their property – Unantastbarkeit von Kirchen und Kirchengut“.¹⁴² Der Begriff *honor* verbindet sich also mit der materiellen Unverletzbarkeit der Kirche.

Die *Lex Baiuvariorum* hebt in ihrer Regelung zum Asyl im Gegensatz zur *Lex Alamannorum* den sakralen Aspekt eindeutig hervor, so fordert sie die Ehrfurcht vor der heiligen Kirche ein. Die Buße sei deshalb auch notwendig, damit Gottes Ehre und die Verehrung der Heiligen bestehe und die Kirche Gottes immer unverletzt bleibe.¹⁴³ Gleich der *Lex Alamannorum* verschwimmen auch hier die Kategorien der Ehre Gottes und Ehrfurcht vor den Kirchengebäuden miteinander. Zudem hat, wie in der *Lex Alamannorum*, das Kirchengebäude in dieser Regelung einen eigenen Stellenwert. Neu ist die Nennung der Heiligen als Betroffene des Asylbruchs. In gewisser Weise spiegelt sich in der

141 Karl Ernst GEORGES: Art. „honor“. In: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Bd. I. Hannover 1972, Sp. 3073–3074.

142 Jan Frederik NIERMEYER: Art. „honor“. In: Jan Frederik Niermeyer/Co van de Kieft: *Mediae Latinitatis Lexicon minus*. 2. Aufl. Darmstadt 2002, S. 647–651. Der Begriff *honor*, auf die Kirchengebäude bezogen, findet sich auch noch in karolingischer Zeit. In den karolingischen Quellen ist bei der Verwendung des Begriffs *honor* eine ähnliche Metonymie wie bei *ecclesia* festzustellen. Wie *ecclesia* ist *honor* auf die Institution sowie in Bezug auf die Kirchengebäude nachzuweisen.

143 *Lex Baiuvariorum* I 7, S. 36: (...) *ut sit honor dei et reverentia sanctorum, et aecclesia dei semper invicta sit.*

Aufnahme der Heiligen die schon in der *Lex Salica* anklingende Bedeutung der Reliquien als Heiligungskonstituenten der Kirche wider.¹⁴⁴ Hier tritt zutage, dass man sich die Kirchengebäude nicht nur als Haus Gottes, sondern auch als Wohnung der Heiligen vorstellte, hatten diese doch direkten Anteil an Gottes Werk und ruhten in den Kirchen als seine Vertreter auf Erden.¹⁴⁵ Ebenso wie die Ehre Gottes ist somit die Ehre der Heiligen durch Missverhalten antastbar.

Den Bestimmungen zum Asylrecht folgt in der *Lex Alamannorum* die Sanktionierung der Tötung innerhalb der Kirche.¹⁴⁶ Der Rechtssatz erklärt die Tötung als ein Unrecht gegen Gott und als Besudelung der Kirche Gottes. In den merowingischen Kanones hatte sich mit dem Waffen- und Tötungsverbot in der Kirche bereits angedeutet, dass Waffentragen wie der Mord in der Kirche untersagt sein sollten.¹⁴⁷ Im Begründungszusammenhang dieser Regelung zeigt sich die Furcht vor Verunreinigung jedoch gar nicht, vielmehr sind es das Missfallen Gottes und die Heiligkeit der Konzilsbeschlüsse, aufgrund derer die Regelung erfolgt. Nun kann das keineswegs heißen, dass in merowingischer Zeit die Besudelung durch Mord unbekannt war, denn das Motiv ist in den Erzählungen Gregors von Tours belegbar. So berichtet er mehrfach von der Besudelung der heiligen Stätten durch Blut, das beim Töten vergossen wurde.¹⁴⁸ Auffällig ist dennoch, dass nun auch im Rechtssatz Tötung und Verunreinigung zusammengehen.¹⁴⁹ Es ist nicht auszuschließen, dass die Aufnahme der Bestimmung durch die Rezeption irischen Gedankenguts veranlasst war. Auf einen möglichen Einfluss der *Hibernensis* ist zu schließen, da sie die Verunreinigung massiv in ihrer Gesetzgebung in Bezug auf das Kirchengebäude thematisiert. Außerdem ist in der *Hibernensis* die Tötung als einzelnes bußwürdiges Delikt verzeichnet.¹⁵⁰ Die mögliche Beeinflussung der *Lex Alamannorum* durch die

144 Pactus Legis Salicae 55 § 7, S. 209.

145 ANGENENDT: Gottes und seiner Heiligen Haus; DINZELBACHER: Die Realpräsenz.

146 Lex Alamannorum I, III. (V), S. 86 f.: *Si quis liber liberum infra ianuas ecclesie occiderit, cognuscat contra dominum iniuste ficisse et ecclesiam dei puluit; ipsam ecclesiam, quod poluit, cum XL solidis conponat, et fiscus fridum adquerat, aparentibus autem legitimum wirigildum solvat.*

147 Concilium Aurelianense A. 538, c. 32 (29) Concilia Galliae 511–695, S. 125; Concilium Cabilonense A. 647–653, c. 17, Concilia Galliae A. 511–A. 695, S. 306 f.

148 Gregor von Tours: Zehn Bücher I, V 49, S. 380, Z. 16: (...) *locus Deo sacratus (...) pollueretur* (...). Zehn Bücher II, VII 29, S. 128, Z. 31: (...) *beatum atrium humano sanguine polluerunt*; Zehn Bücher II, IX 12, S. 248, Z. 20 f.: (...) *locum, in quo orare consueverat (...) sanguine humano pollui vidit.*

149 Dass der Mord die besondere Qualität der Kirche zerstört, offenbart sich nicht zuletzt in dem seit Ende des 8. Jahrhunderts nachzuweisenden *ordo* zur Rekonziliation eines Altars, an dem ein Mord geschehen ist, vgl. z.B. Liber Sacramentorum Engolismensis CCCXL 1447–1448, S. 165 f.: *Reconciliatio altaris ubi homicidium perpetratur.*

150 Irische Kanonensammlung XLIV *De locis consecratis* Cap. 8 *De decreto Hibernensium in violandis reliquiis*, S. 176: *Sinodus Hibernensis: Quicumque reliquias episcoporum vel*

Hibernensis ist bereits durch Wilfried HARTMANN im Hinblick auf die Rolle des vorbildlichen Richters herausgestellt worden.¹⁵¹

Im Gegensatz zum Mord werden die Asylverletzung und der Raub aus der Kirche nicht als Verunreinigung gekennzeichnet, sondern nur als Unrecht gegen die Kirche. Es besteht somit ein qualitativer Unterschied der Taten in ihrer Wirkung auf die Heiligkeit des Kirchengebäudes. Geschieht ihr durch die Asylverletzung und den Raub nur ein Unrecht (*iniuria*), führt der Mord zur Unreinheit des eigentlich als rein betrachteten Raums. Die verschiedene Wertigkeit der Verbrechen spiegelt sich auch in der Höhe der Bußzahlungen wider. Das Bußgeld ist im Falle der Besudelung höher, es beträgt in diesem Fall 40 Schillinge, die Asylverletzung und der Raub sind hingegen nur mit einer Buße von 36 Schillingen belegt.¹⁵² Über die Buße an die Kirche hinaus fordert die *lex* zumeist noch ein Friedensgeld ein, das an den Fiskus zu zahlen ist.¹⁵³ Im Friedensgeld bildet sich nochmals die Verantwortung der Herrschenden für die Kirchen ab, da mit dieser Buße auch der Verstoß gegen den von jenen garantierten Frieden gekennzeichnet ist.

Von erheblicher Bedeutung ist die Bestimmung der *Lex Alamannorum* zum Raub aus der Kirche.¹⁵⁴ Bemerkenswerterweise ist hier nicht der Raub von Kirchenggerät geregelt, sondern die gewaltsame Entwendung von Gütern, die „Privatpersonen“ zueigen sind. So wurde der Räuber dazu verpflichtet, demjenigen Menschen, dem sie gehören, nach dem Recht abzubüßen, sowie der Kirche für das ihr angetane Unrecht eine Buße von 36 *solidi* zu zahlen. Damit behandelt die *lex* einen Tatbestand, dem ein in späterer Zeit verbotener Sachverhalt zugrunde liegt, nämlich die Aufbewahrung von Gegenständen, die nicht

martyrum homicidio violaverit, VII. annis peregrinus peniteat, si vero furto, III. annis; si autem in termino loci sancti occiderit, in quo laici hospitantur, anno I. Indulgemus vero posteriora tempora, L dies, quia non locus sanctus dicendus est, in quem homicidae cum spoliis, fures cum furtis, adulteri et perjuri et precones et magi intrant. Et non solum omnis locus sanctus debet intus mundari, sed et ejus termini, qui consecrati sunt, mundi esse debent.

151 HARTMANN: Einige Fragen zur *Lex Alamannorum*, S. 331, für eine Kenntnis der *Collectio Hibernensis* sprechen auch mehrere aus dem alemannischen Raum stammende Manuskripte der *Collectio*, siehe ebd., S. 331, Anm. 110.

152 Der Frieden am Hof des Herzogs wird höher bewertet: Der angerichtete Schaden durch Tumult oder Plünderung muss dreifach gesühnt werden, dem Herzog müssen dazu nochmals 60 Schilling und im Falle der Plünderung sogar das Wergeld gezahlt werden, siehe *Lex Alamannorum* II, XXXII (XXXIII) und II, XXXIII. (XXXIV) S. 104 f.

153 Aus ADRIAAN VERHULST: Art. „Fiscus“. In: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4, Sp. 502, geht hervor, dass der Begriff *fiscus* seit dem 6. Jahrhundert alle königlichen Einkünfte auch außerhalb seines Grundbesitzes (z. B. den Zoll) bezeichnet. Vom 7. bis zum 9. Jahrhundert bekam der Begriff eine stärker territoriale Bedeutung und bezog sich immer mehr auf die königlichen Domänen.

154 *Lex Alamannorum* I, IIII (V), S. 88: *Si quis autem raptoris in ecclesia vim abstraxerit et tulerit, homine, cui fuerent, sicut lex habet, ita solvent, iniuriam autem ecclesie, quod raptum fecit, XXXVI solidos solvat.*

der Liturgie dienen, im Kirchengebäude.¹⁵⁵ Für den Diebstahl mussten der Bestohlene wie auch die Kirche entschädigt werden. Da die Kirche durch den Raub selbst keinen materiellen Schaden erlitten hatte, ihr aber dennoch eine Buße zustand, ist im unerlaubten Eindringen in den kirchlichen Schutzraum selbst ein Vergehen zu sehen. Unerklärlicherweise liegt in diesem Falle anscheinend kein Bruch des Friedens vor, denn es wird im Unterschied zum Bruch des Asyls und des Mords kein Friedensgeld fällig. In der Sache des Diebstahls von Dingen aus der Kirche urteilt die *Lex Baiuvariorum* anders. In ihr ist er ein Vergehen gegen ein öffentliches Gebäude. Demgemäß ist der Diebstahl aus dem Kirchengebäude unter der Überschrift „Vom Diebstahl“ zu finden und nicht den Kirchensachen zugefügt.¹⁵⁶ Die betreffende Regelung besagt, dass derjenige, der aus einer Kirche, im Hofe des Herzogs oder in einer Schmiede oder Mühle etwas stiehlt, dies mit dem dreifachen Neungeld zu büßen habe, da jene vier Häuser öffentlich sind (*publice sunt*)¹⁵⁷ und immer offenstehen. Nicht nur die Einreihung unter den allgemeinen Titel des Diebstahls und der Kirche unter andere öffentliche Gebäude lässt auf einen allgemeineren denn allein kirchliches Gerät betreffenden Kontext schließen. So ist der Diebstahl von Kirchengesamtheit speziell in den Bestimmungen zu den Kirchensachen mit aufgenommen.¹⁵⁸ Schon die Tatsache, dass es sich nicht um einen legislativen Einzelfall handelt, lässt davon ausgehen, dass die Lagerung von Privatgütern in der Kirche ein relativ alltägliches Geschehen war.¹⁵⁹ Die Berücksichtigung des Sachverhaltes in den beiden süddeutschen *leges* ist gerade angesichts des vermutet starken kirchenrechtlichen Einflusses von besonderer Bedeutung, illustriert sie doch, dass eine Trennung von profanem und sakralem Raum in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts keineswegs gegeben war. Folglich ist in den Bestimmungen ein Hinweis auf eine noch gering entwickelte Abgrenzung von Sakralem und Profanem zu sehen.

155 Vgl. z. B. Regino von Prüm: Das Sendhandbuch I 59, S. 50.

156 *Lex Baiuvariorum* IX 2., S. 102: *Et si in ecclesiam vel infra curte ducis vel in fabrica vel in molino aliquid furaverit, triunnungeldo conponat, hoc est ter nove reddat, quia istas IIII domus publice sunt et semper patentes. Et si negare voluerit, secundum qualitatem pecunie iuret.*

157 Hier sollte deutlich sein, dass der Begriff der Öffentlichkeit nicht mit dem heutigen Begriff der Öffentlichkeit gleichzusetzen ist. Der Begriff des Öffentlichen ist für das Frühmittelalter mit vielen Fragen belastet. Siehe allgemein zum Begriff Peter von Moos: Das Öffentliche und das Private im Mittelalter. Für einen kontrollierten Anachronismus. In: Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne, hrsg. v. dems. u. Gert Melville. Köln 1998, S. 3–83.

158 *Lex Baiuvariorum* I 3, S. 30.

159 Das regelmäßig in den Kapitularien auftauchende Verbot, bestimmte Dinge in der Kirche zu lagern, spricht dafür, dass Kirchen regelmäßig als Lagerstätte für nicht dem liturgischen Geschehen gewidmete Sachen gedient haben, siehe z. B. Capit. episc. I, Theodulf von Orléans I, c. VIII.

Die Bestimmungen der süddeutschen *leges* enthalten konkrete Hinweise darauf, dass die Kirchengebäude Orte sind, an die sich mehrere Raumvorstellungen knüpfen. Zum einen ist die Kirche ein vom Herrscher festgelegter Schutzraum, dessen Begründung, darauf deutet jedenfalls die Einreihung unter andere vom Herrscher geschützte Gebäude hin, nicht unbedingt mit einer Vorstellung der Kirche als heiligen Raumes gekoppelt ist. Die Aufnahme des Kirchenschutzes in die süddeutschen *leges* bezeugt zudem, dass der Schutz der Kirchen nicht nur im Interesse des Königs lag, sondern auch bei den Herzögen. Der durch den Herrscher garantierte Friedensort ist nicht nur ein besonderer Rechtsraum, sondern gleichzeitig eine Lagerstätte für weltliche Güter. Über die Gründe, die Kirche als Lager zu verwenden, machen die Quellen keine Aussagen. Es spricht allerdings einiges für die Annahme, dass man sich den Status der Kirchengebäude als Schutz- bzw. Friedensort zunutze machen wollte. Die öffentliche Funktion der Kirchen erschöpft sich allerdings nicht in der Lagerung von Gütern, sondern ist durch andere Vorgänge dokumentiert, z. B. die Freilassung von Sklaven in der Kirche, des Schwurs in Rechtssachen am Altar usw.¹⁶⁰

Das Kirchengebäude wird aber nicht nur als Friedensraum konzeptionalisiert, vielmehr benennen die Regelungen durch die beständige Bezugnahme auf Gott die enge Bindung der Kirchengebäude zur sakralen Sphäre. In diesem Zusammenhang lassen sich zwei Motive ausmachen: Auf der einen Seite hat die Sakralität eine räumliche Dimension, die es zu schützen galt. Auf der anderen Seite war es das in der Beziehung zu Gott geschuldete Verhalten, das eine Handlungsnormierung notwendig machte. Nicht eindeutig zu beantworten ist die Frage, inwiefern die eher profane Raumkonzeption mit der sakralen verbunden war. Da die Quellen zum Raub von Privatgütern aus der Kirche deren Heiligkeit nicht als Argument für die Sanktionen aufführen, mag sie, wenn überhaupt, nur bedingt ausschlaggebend für die Funktion der Kirche als Schutzraum gewesen sein.

In den *leges* tritt erstmals ein komplexes Vorstellungsgeflecht das Kirchengebäude betreffend zutage, es erscheint nicht mehr allein als Ort der Beziehung zu Gott, vielmehr definiert es sich darüber hinaus als ein durch den König ausgesonderter und verbürgter Friedensraum. Ferner verdeutlicht die Nutzung der Kirche zu nicht-liturgischen Zwecken, wie sie in den *leges* – z. B. durch die Lagerung von Privatgütern – bezeugt ist, die Multifunktionalität des Kirchengebäudes. Dementsprechend finden sich in den *leges* vorwiegend Normen, die nicht die Grundlagen des Verhältnisses von Menschen und Gott auf die rechte Basis stellen wollen, sondern solche Normen, die in erster Linie dem Schutz der materiellen Substanz und der Herstellung eines sicheren Raumes gelten. Das Kirchengebäude ist so als ein Raum konstruiert, der den Menschen und ihren Gütern in einer wohl als potentiell unfriedlich empfundenen Umwelt Schutz

160 Angenendt: *Cartam offerre super altare*, S. 133–158.

bieten sollte. Der Frieden ist jedoch nicht durch die Heiligkeit des Gebäudes, sondern durch den Herzog verbürgt. Neben den Bischöfen verfügt auch der Herzog kraft seiner Rechtsanordnungen über die Kirchengebäude.

Die in den *leges* aufgeführten Vergehen gegen die Kirche ergeben sich anscheinend primär aus deren Funktion als Friedensort, weichen sie doch signifikant von der kirchlichen Gesetzgebung ab und haben ihr Gegenstück eher in den Vergehen, die an anderen dem Frieden unterliegenden Orten verboten sind.¹⁶¹ So reiht sich das Kirchengebäude in die vom Herzog garantierten Friedensorte ein, ohne einen herausgehobenen Status unter den Friedensorten beanspruchen zu können. Das verleiht der Vorstellung vom Kirchengebäude als Raum im Gegensatz zu denjenigen, die sich in den Kanones ausdrückten, ein ganz anderes Gepräge, da die *leges* den Raum nicht alleine als einen sakralen konstruieren. Die Vorstellung von der Kirche als sakralem Raum spielt anscheinend nur eine untergeordnete Rolle, das lässt sich schon aus der Tatsache ersehen, dass der später zunehmend deutlich werdende Gegensatz von profan und sakral in den *leges* nicht auf allen Ebenen entwickelt wird. Augenfällig macht die Erlaubnis der Lagerung von Privatgütern in der Kirche, dass die Abgrenzung von profan und sakral jedenfalls in den süddeutschen *leges* nicht als Anliegen gelten kann.

Dennoch entfalten gerade die süddeutschen *leges* das Kirchengebäude ähnlich den Kanones als einen Raum der Begegnung mit Gott, in dem bestimmte Handlungen sich gegen Gott richten und damit verboten sind. Die *Lex Baiuvariorum* sieht die Missetaten nicht nur als gegen Gott, sondern auch gegen die Heiligen gerichtet. Abgesehen von der Friedensverletzung sind die Delikte also gleichzeitig im Rahmen von Vergehen gegen das Heilige zu sehen, das sich im Kirchengebäude durch den Aufenthalt Gottes und seiner Heiligen manifestiert.

Parallel zur Achtung des Kirchenraums als Wohnort Gottes und seiner Heiligen mahnen einige der *leges* die Anerkennung des *honor* der Kirchengebäude an. Der *honor* kommt dem Kirchengebäude selbst zu und nicht einer anderen Entität. Damit ist durch die *leges* seit dem 8. Jahrhundert eine Parameterverschiebung hin zu einem Verständnis des Kirchengebäudes als eigenständigen Raumes mit charakteristischer Qualität belegt. Der dominante Bedeutungsaspekt von *honor* ist wohl der durch den Herzog verliehene Status der räumlichen Unverletzlichkeit.¹⁶² In den *leges* verdeutlicht sich demnach, dass sich zwei verschiedene Raumvorstellungen – liturgischer Raum und Friedensraum – auf Kirchengebäude beziehen. Geht man von einer scharfen Trennung von profan und sakral aus, sind sie nicht völlig miteinander in Einklang zu bringen. Es zeigt sich also, dass die moderne Formel der strikten Separation von

161 Vergleichbar ist etwa der Schutz des Hauses, für Belegstellen aus den *leges* siehe BRUNNER: Deutsche Rechtsgeschichte, S. 758 f.

162 NIERMEYER: Art. „honor“.

profan und sakral keineswegs eine Kategorie ist, mit der die Vielschichtigkeit der im achten Jahrhundert auf den Kirchenraum bezogenen Vorstellungen erfasst werden kann.

5 Zwischenbilanz

Zwar gab es in der Spätantike Ansätze dazu, die Kirchengebäude als heilige Räume wahrzunehmen, doch wurde diese Vorstellung nicht zu einer eigenen Sinnformation, erst im Laufe des 6. und beginnenden 8. Jahrhunderts scheinen erste Indizien dafür auf, dass sich ein eigener Diskurs über die Heiligkeit der Kirchengebäude entfaltete. Es wäre unangebracht, die Entwicklung als zielgerichteten Prozess zu erklären und auf plakative Formeln zu bringen, dafür ist zum einen die Quellenlage zu dünn und zum anderen die Idee der Heiligkeit der *ecclesia* zu komplex. Die Rekonstruktion kann aber schlaglichtartig offenlegen, dass es Perspektivenverschiebungen gegeben hat und dem komplexen Bündel von Ideen neue Aspekte abgewonnen wurden, die sich stärker auf die Materialität bezogen.

Ein erstes Anzeichen für die Entfaltung einer Vorstellung der Heiligkeit wenigstens eines Bauteils des Kirchengebäudes ist mit der Altarweihe gegeben. Obwohl bereits in der Spätantike ein besonderer Fokus auf dem Altar lag, findet sich noch kein eigener ritueller Reflex dieser Tatsache. Erst seit dem 6. Jahrhundert ritualisierte man auf ihn bezogene Heiligkeits-Vorstellungen in der Altarweihe. Zwar stellt die Handlung der Altarweihe einen bewussten Bezug zum Objekt her, der sie begleitende Sprechakt betonte aber weiterhin die spirituelle und metaphysische Dimension des Vorgangs. Der Altar sollte durch Gottes Gnade zu einem heiligen Ort werden, der in besonderer Weise der Kommunikation des Menschen mit Gott gewidmet ist. In diesem Sinne argumentiert auch Caesarius von Arles in seinen Weihepredigten. Altar und Kirchengebäude seien immer nur Verweisobjekte, anstatt ihre konkrete Materialität zu thematisieren, fasst er sie als Zeichen der himmlischen Sphäre oder als Metapher für den spirituellen Zustand wie auch den Körper der Gläubigen. Auch den kirchlichen normativen Quellen des 6. Jahrhunderts liegen Konzepte zugrunde, die ganz nach der Logik des Altarweihritus den Schutz der Kommunikation mit Gott zum Zentrum der Verhaltensregulierung im Kirchengebäude machen.

In der *Lex Salica* entfaltet sich die Auseinandersetzung auf einer anderen Ebene, in ihr wurde der Schutz des Kirchenbaus in seiner Materialität festgelegt, ausschlaggebend ist hierbei, dass als Bedingung dessen Heiligung durch eine Reliquie oder Weihe genannt wurde. Daran konnte einmal mehr gezeigt werden, dass die merowingischen Herrscher in der Tradition der römischen Kaiser

die Kirche nicht nur in ihrem personellen, sondern auch in ihrem materiellen Bestand in ihren Rechtsschutz aufnehmen.¹⁶³

Im Gegensatz zur Spätantike wurde das Asyl in merowingischer Zeit auch durch die Kirche behandelt und nicht nur durch den Herrscher rechtlich festgelegt. Anhand der Kanones, die sich mit ihm beschäftigen, kann man erkennen, dass das Asyl weiterhin als Pflicht aus Barmherzigkeit galt. Daneben bezog man sich zur Begründung des Asyls aber auch auf die Verehrungswürdigkeit des Ortes. Die weltliche Gesetzgebung betonte den sakrosankten Charakter des Kirchengebäudes hingegen nicht und legte nur wie schon die spätantiken Rechtstexte die Ausdehnung des Asyls fest; sie fixierte den Asylraum über den eigentlichen Kirchenraum hinaus auf das Atrium oder, falls die Kirche kein Atrium hatte, einen Bereich bei der Kirche.

Stellt man die einschlägige Frage nach der Transformation der Idee des Kirchenbaus als heiligem Raum von Spätantike zu Frühmittelalter, zeigt sich, dass sich die Quellen des 6. und 7. Jahrhunderts zu einem Großteil noch im Rahmen der spätantiken Deutungsmuster bewegten, Umformungen ergaben sich am ehesten daraus, dass die Bestimmungen an die eigene Lebenswelt angepasst wurden.

Tendenziell wächst die Betonung einer eigenständigen Heiligkeit der Materialität des Kirchenbaus spätestens am Beginn des 8. Jahrhunderts. Dies mag nicht zuletzt daran gelegen haben, dass die Differenz zwischen Materialität und Spiritualität zu einem gewissen Grade aufgelöst wurde. Die Materialität war nicht mehr wie bei Caesarius in erster Linie Verweisobjekt, sondern selbst Träger der jeweiligen spirituellen Qualitäten. Der spirituelle Gehalt begann sich in körperlichen Zuständen auszudrücken. Dass dahinter möglicherweise ein anderes Verständnis des heilsgeschichtlichen Zusammenhangs von Altem und Neuem Testament stand, deutet sich in den Bußbüchern an und lässt sich anhand der *Hibernensis* verdeutlichen. In ihr wird nicht nur der spirituelle und metaphysische Charakter des *ecclesia*-Begriffs hervorgehoben, sondern auch seine materielle Komponente in die Konzeption miteinbezogen, indem das Kirchengebäude der Gegenwart in seiner materiellen Gestalt in das eschatologische Geschehen eingebettet wird. Das Alte Testament wurde damit zum Bestandteil des gegenwärtigen Kultes und war nicht mehr nur typologischer Anknüpfungspunkt.

Die Tendenz, der Materialität des Kirchengebäudes eine eigene Qualität zuzuschreiben, ist zu Beginn des 8. Jahrhunderts nicht auf die Rechtsquellen kirchlicher Herkunft beschränkt, sie spiegelt sich auch in den süddeutschen *leges*. Der Befund lässt sich vor allem dadurch stützen, dass dem Kirchengebäude in dieser Quellengattung ein eigener *honor* zugeschrieben wurde.

¹⁶³ Allgemein zur Aufnahme römischer Traditionen in merowingischer Zeit siehe ESDERS: Römische Rechtstradition, S. 316 ff.

Insgesamt lässt sich beispielsweise anhand der *Collectio Canonum Hibernensis* oder der *Vetus Gallica* zeigen, dass die Veränderungen im normativen Bereich nicht dazu führten, dass die spätantiken Traditionen abbrachen, vielmehr traten diese neben die im 8. Jahrhundert zur Blüte kommenden Ideen.

Trotz aller Unterschiede der herangezogenen Quellengattungen für das 8. Jahrhundert artikuliert sich an ihnen, wenn auch unter verschiedenen Gesichtspunkten, eine Akzentverschiebung zu einer stärkeren Materialisierung der Heiligkeit des Kirchengebäudes. Eine explizite Zusammenführung der einzelnen Ideen innerhalb eines Sinnhorizonts sucht man allerdings vergeblich. So kann die Hinwendung zur materiellen Heiligkeit nur als Teil einer allgemeineren Dynamik, eines religiösen Mentalitätswandels gelesen werden, der schon häufig für diese Zeit postuliert worden ist. Als Höhe- und vor allem Verdichtungspunkt des Wandels gilt die karolingische Zeit.¹⁶⁴ Im Folgenden soll nachgezeichnet werden, wie die theologischen und liturgischen Innovationen auch die Vorstellung vom Kirchengebäude als heiligem Ort erfassten und damit einhergehend die Materialität des Kirchengebäudes letztendlich in die Konzeption der *ecclesia* miteinbezogen wurde.

164 Vgl. ANGENENDT: Geschichte der Religiosität, bes. S. 31–44.

V. Das Kirchengebäude wird Teil der Ekklesiologie: Die karolingische Zeit

Spätestens seit dem Beginn des 8. Jahrhunderts bildete sich ein neues Repertoire an Normen heraus, anhand dessen nachweisbar ist, dass die Vorstellung vom Kirchengebäude als heiligem Raum an Konturen gewann und die Kirche in ihrer materiellen Gestalt stärker in das Zentrum der Aufmerksamkeit rückte. Zusammengenommen zeigen die normativen Texte, wie das Spektrum der Normen und Vorstellungen erweitert wurde, sodass das Kirchengebäude eben nicht mehr nur Verweissymbol für spirituelle Zustände und metaphysische Tatsachen war, sondern auch seine Materialität in der Argumentation eine Rolle spielte. Insgesamt ging man dazu über, die Vorstellung vom heiligen Ort in einem neuen bibelhermeneutischen Licht zu betrachten. Dabei wurde der heilige Ort zum einen in alttestamentlichen Kontexten verankert und andererseits aus eschatologischen Zusammenhängen heraus gedacht. Darüber hinaus tritt in der weltlichen Gesetzgebung ein Modell hervor, in dem nicht nur die Heiligkeit des Kirchengebäudes eine Rolle spielt, sondern auch dessen Funktion als vom König verbürgter Schutzraum. Obwohl also mit einer gesteigerten Bedeutung der Heiligkeit spätestens in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts gerechnet werden muss, bleiben Hinweise auf ihre Konzeption nicht zuletzt aufgrund fehlender abstrakter Deutungsversuche vereinzelte Mosaiksteinchen.

Ihren Höhepunkt erreicht die Ausformulierung des Modells des Kirchengebäudes als heiliger Raum erst ab der Mitte des 8. Jahrhunderts. Besonders sinnfällig macht den Wandel die Etablierung eines Kirchweihritus, der sich auf das ganze Kirchengebäude bezieht. Der Kirchweihritus ist Ausdruck einer bewusst vorgenommenen Transformation des gesamten Kirchengebäudes, er konkretisiert erstmals sichtbar die Annahmen über den heiligen Raum. Der Ritus ist jedoch nicht der einzige Anhaltspunkt für die Ausdifferenzierung der Konzeption vom heiligen Ort. Auch in den weltlichen wie kirchlichen normativen Quellen finden sich vermehrt Argumentationsfiguren, mit denen man das Kirchengebäude als heiligen Raum zu schützen sucht, gleichzeitig kommt es hier zu einer inhaltlichen Verdichtung. Zudem widmet sich in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts erstmals der theologische Diskurs dem Thema. In exegetischen Schriften beginnt man die Ideen um das Kirchengebäude, die sich vorher nur auf dessen spirituelle Ausdeutung beschränkten, in ein gedankliches Netz von spirituellen und materiellen Konzepten einzubetten. Vor allem in diesen Texten werden die Einzelelemente zu einem stärker in sich geschlossenen

Modell zusammengefügt. Zwar rücken die unterschiedlichen Quellen jeweils verschiedene Aspekte in den Vordergrund, da die Ausgestaltung und Akzentsetzung abhängig von den jeweiligen Zielen der Texte bleibt, dennoch lässt sich nun ein konsistentes Konzept ausmachen, dessen einzelne Elemente in den verschiedensten Zusammenhängen abgerufen werden können.

Um zu zeigen, wie am Ende des 8. Jahrhunderts und im 9. Jahrhundert einzelne Elemente der Vorstellung, das Kirchengebäude sei ein heiliger Ort, systematisch in Beziehung zueinander gesetzt und in das umfassende Gesellschaftsmodell der *ecclesia* eingefügt wurden, analysieren die folgenden Kapitel liturgische *ordines*, normative Quellen und exegetische Texte. An ihnen soll nachgezeichnet werden, wie das Kirchengebäude als heiliger Ort in karolingischer Zeit zu einer bewusst konstruierten, eigenständigen Sinninformation und somit endgültig Teil des ekklesiologischen Denkens wurde.

1 Die rituelle Heiligung des Raumes im Kirchweihritus

Die Entfaltung eines ausgeformten Kirchweihritus, der sich nicht in einem Sprechakt erschöpfte, begann im 6. Jahrhundert mit der Altarweihe. Die Riten, die zur Weihe einer Kirche notwendig waren, erfuhren Erweiterungen und verdichteten sich im Laufe einer längeren Entwicklungsphase, die ihren vorläufigen Abschluss im 9. Jahrhundert fand, zu einem Kirchweihritus, der sich nicht mehr nur punktuell auf einen Bauteil der Kirche ausrichtete, sondern das gesamte Kirchengebäude umfasste.¹ Erst mit dem Ritus der Kirchweihe veränderte sich der Bezug zum Kultort, wurden durch ihn doch eindeutige Aussagen über dessen Charakter als Sakralort gemacht. Der auf den Ort selbst bezogene Ritus macht erstmals sinnfällig, das Kirchengebäude in seiner materiellen Gestalt als einen heiligen Raum zu denken, in dem Gott wohnt.

Die liturgische Ausprägung des Kirchweihrituals vollzog sich durch eine Fusion römischer und gallischer Formen. Dabei spielte Rom bei der Entwicklung des Kirchweihritus nur eine untergeordnete Rolle, maßgeblicher waren gallische Einflüsse.² Die liturgische Ausgestaltung des Kirchweihritus fügt sich in eine allgemeine Strömung ein, denn an der Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert ist insgesamt eine zunehmende Innovation und Adaption im liturgischen Bereich festzustellen.³ Die Tendenz zur Festschreibung liturgischer Riten

1 BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe, S. 103.

2 Zum Kirchweihritus in Rom siehe BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe, S. 83–87, S. 106; REPSHER: The Rite of Church Dedication, S. 21; IOGNA-PRAT: La maison dieu, S. 152–203, bes. S. 172–176; DE BLAAUW: Die Kirchweihe im mittelalterlichen Rom, S. 91–99.

3 Die große Zahl und die Diversität macht es insgesamt nicht leicht, die einzelnen liturgischen Codices einem Typus zuzuordnen, so Yitzhak HEN: The Royal Patronage of

war nicht zuletzt dem Interesse der karolingischen Herrscherfamilie an der römischen Liturgie und ihrem Versuch, in religiösen Fragen Einheitlichkeit zu schaffen, geschuldet.⁴ Hat die ältere Forschung gerade das Motiv der Normierung betont,⁵ relativiert die neuere Forschung die These vom Versuch der Herstellung einer vollkommenen liturgischen Einheitlichkeit,⁶ denn diese glückte auch unter karolingischer Herrschaft keineswegs vollständig; die Realität blieb weiterhin geprägt durch Varianzen in der Liturgie.⁷ Zwar fanden römische Elemente und römische Bücher durch Förderung der karolingischen Herrscher ihren Weg in das fränkische Reich, eine völlige Romanisierung und rigide Vereinheitlichung der fränkischen Liturgie war jedoch nicht zu erlangen.⁸ Die Varianzbreite der Kirchweihordines – die sich wohl nur zu einem Teil aus der Genese des Ritus ergibt – fügt sich nahtlos in diesen Kontext. Zwar hatte sich um 800 ein Kernbestand an Gebeten und Handlungen herausgebildet, der einen ersten Abschluss in der Entwicklung erkennbar werden lässt, eine voll-

Liturgy in Frankish Gaul to the Death of Charles the Bald (877). London 2001, S. 11–14. Zur Typologie siehe außerdem Hanns Peter NEUHEUSER: Typologie und Terminologie liturgischer Bücher. In: Bibliothek, Forschung und Praxis 16 (1992), S. 46–65, bes. S. 45 f., S. 55 f. Für den Kirchweihritus im Besonderen siehe VOGEL: Medieval Liturgy, S. 61.

- 4 VOGEL: Medieval Liturgy, S. 63 f.; HEN: The Royal Patronage, S. 3 f., S. 11, S. 33. Susan A. KEEFE: Water and the Word. Baptism and the Education of the Clergy in the Carolingian Empire. Bd. I. Notre Dame 2006, S. 150–155, hat für die Taufriten festgestellt, dass sich diese vergleichbar der Kirchweihe nicht nach einem einzigen *ordo* richteten, sondern verschiedenen folgen konnten. Allerdings scheint Karl der Große immerhin daran interessiert gewesen zu sein, dass die Taufe gemäß eines *ordo* erfolgte. Dennoch weisen die Taufordines insgesamt eine recht geringe Standardisierung auf.
- 5 ANGENDT: Die Liturgie und die Organisation, S. 173–176, bes. S. 174: „So hat dann das Verlangen nach dem allein wahren Ritus dazu geführt, dass die alte liturgische Pluriformität im Abendland beseitigt worden ist.“
- 6 HEN: The Royal Patronage; KEEFE: Water and the Word.
- 7 Cyrille VOGEL: Les échanges liturgiques entre Rome et les pays Francs jusqu'à l'époque de Charlemagne. In: Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800. Spoleto 1960, S. 185–295; HEN: The Royal Patronage, S. 86. HEN vermutet, dass die Uneinheitlichkeit und damit die Undurchsetzbarkeit eines einheitlichen Ritus daraus resultierte, dass die Karolinger eher die Übereinstimmung in der Doktrin suchten und nicht so sehr auf die Praxis abzielten (ebd., S. 86 f., S. 149 f.). Ein etwas anderes Modell des Scheiterns der Bemühungen um eine einheitliche Liturgie entwickelt KEEFE: Water and the Word. Sie lenkt den Blick vor allem auf lokale Eigenheiten, die aus der jeweiligen Interessenlage des Auftraggebers der einzelnen Bücher entsprangen. Die Differenz ist somit nicht von Anfang an mit einkalkuliert, sondern wurde durch Eigeninteressen hervorgerufen. Damit knüpft die Diskussion um die Liturgiereform an eine der grundlegenden Fragen nach der Vermittlung der karolingischen Reform an: nämlich, ob eine nur eingeschränkte Umsetzung der Reform von den Herrschern mit eingeplant war oder sich die Reform nicht wie gewünscht entfalten konnte.
- 8 HEN: The Royal Patronage, S. 150; VOGEL: Les échanges liturgiques, S. 61.

kommene Einheitlichkeit der Ritualhandlungen wie des liturgischen Ablaufs wurde allerdings nicht realisiert. Unterschiede bestanden sogar dann fort, als sich ein Grundgerüst des Handlungsrepertoires längst herauskristallisiert hatte, und auch nach der Etablierung eines gängigen Formenrepertoires blieb eine unterschiedliche Ausformung bestimmter Ritualteile gang und gäbe.⁹

Der Kirchweihritus ist bisher unter verschiedenen Schwerpunktsetzungen untersucht worden. Zum einen hat man sich der Erforschung des überaus komplizierten Entstehungsprozesses der *ordines* gewidmet.¹⁰ Zum anderen hat man sich gerade in jüngerer Zeit der Erforschung der Bedeutung der Kirchweihe für die mittelalterliche Gesellschaft zugewandt. Die Untersuchung der Kirchweihliturgie stand dabei bisher unter der Prämisse, dass das Kirchengebäude zeichenhaft für die christliche Gemeinschaft¹¹ stand und die Kirchweihe somit Vehikel für die Vermittlung eines Gesellschaftsmodells war.¹² Im Rückgriff auf Kirchweihpredigten und Traktate zur Kirchweihe interpretiert vor allem Brian REPSHER die Kirchweihe als Parallele zum Taufritus.¹³ Im Rahmen der karolingischen Reform sei der Ritus aus dem Bedürfnis heraus entstanden, die Gläubigen zu einer gottgefälligen Gemeinschaft zu machen.¹⁴ Brian REPSHER erklärt den Kirchenbau zum reinen Symbol und bezieht die materielle Gestalt der Kirche nicht mit ein. Dadurch entwertet er das Kirchengebäude und seine Bedeutung für die Gesellschaft. Immerhin war das Kirchengebäude der Ort der Glaubenserfahrung sowie Schauplatz des gemeindlichen Lebens und trug so

-
- 9 Im Gegensatz zum Taufritus hat man den Kirchweihritus bisher nur unter dem Aspekt der Genese und nicht die gleichzeitig bestehenden Varianten betrachtet. Hierfür wäre eine Studie über die edierten und traditionell als Entwicklungsstufen des Kirchweihritus geltenden *ordines* hinaus notwendig. Das kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht geleistet werden. Zu den unterschiedlichen Varianten des Taufritus siehe KEEFE: *Water and the Word*.
 - 10 STIEFENHOFER: *Die Geschichte der Kirchweihe*. Grundlegend ist die Arbeit von BENZ: *Zur Geschichte der römischen Kirchweihe*. Siehe außerdem FORNECK: *Die Feier der Dedicatio ecclesiae*; WÜNSCHE: „*Quomodo ecclesia debeat dedicari*“. Allgemein zum Kirchweihritus MÉHU (Hg.): *Mises en scène*.
 - 11 Eine umfassende Studie zur theologischen Vorstellung der Kirche als Abbild der Gemeinde hat vorgelegt IOGNA-PRAT: *La maison dieu*.
 - 12 REPSHER: *The Rite of Church Dedication*; IOGNA-PRAT: *La maison dieu*; BERNDT: *Die „structura Ecclesiae“*; Ralf M. W. STAMMBERGER: *Ursakrament Kirche. Die Deutung der Kirchweihe durch Theologen des Hochmittelalters*. In: „*Das Haus Gottes, das seid ihr selbst*“. *Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe*, hrsg. v. dems., Claudia Sticher u. Annkatrin Warneke. Berlin 2006, S. 71–83.
 - 13 REPSHER: *The Rite of Church Dedication*.
 - 14 REPSHER: *The Rite of Church Dedication*, S. 137: „*The Ordo ad benedicendam ecclesiam* [...] both teaches the essential elements of the faith (the translation of the relics is one poignant example of the belief in the resurrection of the flesh) and incorporates the people newly convoked in the faith.“

erheblich zur Etablierung einer kirchlich organisierten Glaubensgemeinschaft bei.

Die bisherigen Studien zur Kirchweihe betrachten jene außerdem nicht in ihrem Werden, geschweige denn in ihrer ganzen Varianzbreite, sondern legen mit dem Kirchweihordo 40 aus dem *Pontificale Romano-Germanicum* eine späte Entwicklungsstufe des *ordo*¹⁵ zugrunde, so dass der sich in karolingischer Zeit entfaltende Raumbezug des Ritus gar nicht in den Blick kommt. Dadurch ist ein Spezifikum der karolingischen Zeit, nämlich die Verstärkung der Objektbezogenheit des Ritus, bisher unbeachtet geblieben. Im Folgenden sollen deshalb die verschiedenen Entwicklungen und Varianten des Ritus in karolingischer Zeit nachgezeichnet werden, denn erst so wird die langsame Verfestigung wie der Facettenreichtum der Konzeption des Kirchengebäudes als heiliger Ort deutlich.

Erste Weihegebete und Messtexte zur Kirchweihe sind im um 750 entstandenen *Sacramentarium Gelasianum* enthalten.¹⁶ Das *Gelasianum* ist eine fränkische Überarbeitung eines römischen Originals und nur in einem Manu-

-
- 15 Le Pontifical Romano-Germanique XL, S. 124–173. Zu allen Kirchweihordines des PRG: FORNECK: Die Feier der Dedicatio ecclesiae, S. 43–97. Kritisch bewertet dieses Vorgehen YITZHAK HEN: Rezension von Repsher, Brian: The Rite of Church Dedication in the Early medieval Era. In: The Journal of Ecclesiastical History 51 (2000), S. 126–128, hier S. 127: „[Repsher] simply ignores much of the Carolingian liturgical evidence for church dedication.“ Hier nur eine Auswahl der neueren Forschung zur Auslegung der Kirchweihe: REPsher: The Rite of Church Dedication; NEUHEUSER: *Mundum consecrare*; RIVARD: Blessing the World, S. 89–112; IOGNA-PRAT: The Consecration.
- 16 Edition: *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae*. Die liturgischen Texte tragen den Namen *Gelasianum*, da sie traditionell dem Papst Gelasianus I. zugeschrieben werden, so WÜNSCHE: „Quomodo ecclesia debeat dedicari“, S. 115. Zur Datierung: MOHLBERG in der Einleitung zur Edition, S. XXXV. So auch VOGEL: Medieval Liturgy, S. 65 f. Allgemein zum *Gelasianum* CHAVASSE: Le Sacramentaire Gélisien. Eine neuere, allerdings wesentlich kürzere Einführung findet sich bei METZGER: Les Sacramentaires, S. 81–106. Die Kirchweihorationen stehen im *Gelasianum* an folgenden Stellen: LXXXVIII 689–702 *Orationes in dedicatione basilicae novae* S. 107–110 (mit Rubrik zur Altarweihe), LXXXVIII 703–708 *Orationes et praeces ad missas in dedicatione basilicae novae* S. 110 f., XC 709–714 *Item alia missa* S. 111 f. Interessanterweise enthält das *Gelasianum* ebenfalls Orationen für die Dedikation einer Kirche, die der Gründer der Kirche ungeweiht hinterließ: XCI 715–719 *Orationes et praeces in dedicatione basilicae quae conditor non dedicata reliquit*, S. 112 f. Zu möglichen Vorläufern – vor allem dem *ordo* von Saint-Amand –, die nicht die elaborierte rituelle Ausgestaltung des *Gelasianums* wiedergeben, siehe BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe, S. 81–83. Das *Missale Francorum* gibt die gleichen Anweisungen und Orationen zur Altarweihe wie das *Gelasianum*: *Missale Francorum* 12. *Consecratio Altaris*, S. 17–19. Zum *Missale Francorum* und der in ihm enthaltenen Altarweihe siehe BRAUN: Der christliche Altar, S. 679.

skript überliefert.¹⁷ Die Vorlage für das Sakramentar ist in die Zeit zwischen 628 und 715 zu datieren.¹⁸ Abgeleitet aus der Entwicklung der ersten Kirchweihriten im fränkischen Bereich wertet Antoine CHAVASSE den Kirchweihordo des *Gelasianum* als eine genuin fränkische Einfügung.¹⁹ Als performativen Akt sieht der *ordo* nur die Altarweihe vor, weitere Riten zur Einweihung der Kirche enthält er nicht.²⁰

Unter dem Einfluss des *Gelasianum* sind im Frankenreich weitere Sakramentare entstanden,²¹ die bedeutende Entwicklungen des Kirchweihritus spiegeln, nämlich das Sakramentar von Angoulême und das Sakramentar von Gellone.²² In beiden Sakramentaren lassen sich wichtige Schritte der rituellen Ausgestaltung der Kirchweihe nachvollziehen, denn sie verändern den Grundbestand des *Gelasianum* in spezifischer Weise: Der *ordo* des Sakramentars von Angoulême kürzt die Orationen des *Gelasianum*, dafür sind wesentlich ausführlichere Handlungsanweisungen hinzugefügt. Damit ermöglicht der *ordo* einen Blick auf die Performativität des Rituals, das sich nicht nur auf den Altar, sondern auf das ganze Kirchengebäude bezieht. Das Sakramentar von Gellone

-
- 17 HEN: Culture and Religion, S. 59 f., kommt zu dem Schluss, dass es sich um eine genuin fränkische Zusammenstellung handelt. Zur Diskussion um die Gewichtung von römischen und gallischen Einflüssen siehe ebd.
- 18 Die Datierung der Vorlage ist umstritten, siehe VOGEL: Medieval Liturgy, S. 65–69. VOGEL nimmt einen Entstehungszeitpunkt zwischen 628 und 715 an (ebd., S. 69). Diesem Datierungsvorschlag schließt sich HEN: Culture and Religion, S. 44 f. an. Nicht nur die Datierung, auch der genaue Entstehungsort ist unsicher (ebd., S. 45).
- 19 Aufgrund des Befundes, dass die Kirchweihe in Rom keine besondere Ausformung erhielt und erste Teilriten und das gesamte Zeremoniell dann im fränkischen Raum das erste Mal auftraten, kommt CHAVASSE: Le Sacramentaire Gélisien, S. 36–49, zur Verortung der Entstehung des Ritus im gallischen Raum. Die Forschung ist ihm in dieser Einschätzung gefolgt: VOGEL: Medieval Liturgy, S. 64, S. 66; BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe, S. 94. Näheres zum Inhalt des *ordo* findet sich bei METZGER: Les Sacramentaires, S. 103; FORNECK: Die Feier der Dedicatio ecclesiae, S. 12–15; WÜNSCHE: „Quomodo ecclesia debeat dedicari“, S. 116 f.
- 20 BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe, S. 63; VOGEL: Medieval Liturgy, S. 67–69; FORNECK: Die Feier der Dedicatio ecclesiae, S. 12.
- 21 Zur Gruppe der gelasianischen Sakramentare siehe METZGER: Les Sacramentaires, S. 107–113.
- 22 VOGEL: Medieval Liturgy, S. 70–76, bes. S. 71, S. 75. Zum *ordo* des Sakramentars von Angoulême siehe Liber Sacramentorum Engolismensis, Introductio, S. VII–XXVII; FORNECK: Die Feier der Dedicatio ecclesiae, S. 16–21. Zum Sakramentar von Gellone siehe Liber Sacramentorum Gellonensis, Introductio, S. VII–XXXVI; VOGEL: Medieval Liturgy, S. 76–78. Zum Sakramentar von Gellone existiert ein Ergänzungsband, der eine synoptische Tabelle der Inhalte der *ordines* enthält, anhand dieser ist es möglich, Überschneidungen zu erfassen, vgl. Nr. 356 *Ordo ad ecclesiam dedicandam* in: Liber Sacramentorum Gellonensis, Introductio, S. 109. Zu den Bildern im Sakramentar von Gellone siehe Celia CHAZELLE: The Crucified God in the Carolingian Era. Theology and the Art of Christ's Passion. Cambridge 2001, S. 75–99.

addiert zum Grundbestand des *Gelasianum* Orationen mit exorzistischem Inhalt, die ursprünglich aus einem anderen Kontext kamen. Einen vorläufigen Abschluss der Entwicklung des Kirchweihritus stellt der im sogenannten Philipps-Sakramentar enthaltene *ordo* dar.²³

1.1 Die Begriffe der Weiheheiligkeit

Grundsätzlichen Aufschluss über die Vorstellungen der Heiligkeit gibt eine semantische Analyse der Begriffe, die im Kirchweihritus in Bezug auf den Heiligungsvorgang verwendet werden. Im Gegensatz zum Deutschen, das nur den Begriff ‚Weihe‘ kennt, gibt es im Lateinischen verschiedene Begriffe für die Etablierung von Heiligkeit. Im Kirchweihritus kommen die Worte *benedictio*, *dedicatio* und *consecratio* zur Anwendung.²⁴ Jeder der lateinischen Begriffe hat – trotz Überschneidungen – ein eigenes semantisches Feld. In den Orationen der Kirchweihliturgie ist die Heiligkeit, die den einzelnen Akten entspringt, dadurch gekennzeichnet, dass sich in den verschiedenen Begriffen ein jeweils anderes Verständnis der Weihe spiegelt. *Benedictio* bezeichnet den Sprechakt, in dem Gott um Gutes gebeten wird.²⁵ *Dedicatio* bezieht sich eigentlich nur auf den Akt des Gebens. Da *dedicatio* hierbei sehr früh den Akt der Gabe an Gott bezeichnet und damit das Herausheben („Ausscheiden“) der Gabe aus dem profanen Bereich beschreibt, entwickelt sich der Begriff relativ schnell zu einem Synonym von *consecratio*.²⁶ *Consecratio* benennt die Transformation des Gegenstandes in einen heiligen.²⁷ Die Terminologie deckt sich mit den drei Aktionen, die den Ritus der Kirchweihe ausmachen: die Bitte an Gott (*benedictio*), die Gabe des Kirchengebäudes (*dedicatio*) anzunehmen, und letztlich die Transformation der Gabe zu einer heiligen Sache (*consecratio*). Neben jenen Weihebegriffen enthält der Kirchweihritus noch einen vierten auf Heiligung verweisenden Begriff, nämlich *sanctificatio*.²⁸ Die Begriffe haben in den Kirchweihordines jeweils ihren eigenen Nutzungskontext. So wird *benedicere*

23 Edition: Liber Sacramentorum Augustodunensis. Zum Philipps-Sakramentar ebd., Einführung, S. V-XLI. Das Philipps-Sakramentar gehört ebenfalls zu den Gelasianischen Sakramentaren, siehe VOGEL: Medieval Liturgy, S. 71.

24 FORNECK: Die Feier der Dedicatio ecclesiae, S. 3–5; IOGNA-PRAT: La maison dieu, S. 260. Der Begriff der *ordinatio* kann hier vernachlässigt werden, da sich dieser nur auf die Weihe von Personen bezieht.

25 IOGNA-PRAT: La maison dieu, S. 261.

26 IOGNA-PRAT: La maison dieu, S. 262. Zu den Termini *dedicatio* und *consecratio* in Bezug auf die römische Kirchweihe siehe DE BLAAUW: Die Kirchweihe im mittelalterlichen Rom, S. 92 ff.

27 IOGNA-PRAT: La maison dieu, S. 261 f.

28 IOGNA-PRAT: La maison dieu, S. 265.

primär im exorzistischen Gebet der Kirchweihe gebraucht.²⁹ *Consecrare* hingegen findet sich in der Kirchweihe nur einmal im Exorzismusgebet, wobei es sich in diesem Fall um eine aus der Kirchweihe entlehnte Stelle handelt, die nicht die eigentlich exorzistische Absicht enthält.³⁰ Auch wenn der Exorzismus *benedicere* in den Vordergrund stellt, ist hinsichtlich des gesamten Ritus keine genaue Abgrenzung von *benedicere* zu *consecrare* zu erkennen. Besonders deutlich ist dies in den Rubrikenüberschriften zur Weihe des Altars, in denen *consecratio* mit *benedictio* gleichgesetzt wird.³¹ *Dedicatio* steht meistens in den Überschriften der *ordines*, so trägt schon der Kirchweihordo des *Gelasianum* den Titel *Orationes in dedicatione basilicae novae*.³² Von dieser Praxis weicht nur das Sakramentar von Angoulême ab, indem es den Kirchweihordo mit *Ordo consecrationis basilicae novae* überschreibt.³³ Auffallend eindeutig ist ein anderer Befund: Es ist nur Gott, von dem eine *sanctificatio* ausgeht, und somit Gott, der letztendlich als heiligend vorgestellt wird.³⁴ Allein im Wortbestand sind damit verschiedene Akteure des Heiligungsgeschehens auszumachen: Auf der einen Seite steht der Mensch, der durch einen Akt weiht (*dedicare, benedicere, consecrare*) und Gott dadurch zur einer Heiligung bewegt, auf der anderen Seite Gott, der die Heiligung bewirkt, indem er die Gabe annimmt (*sanctificare*).

29 Liber Sacramentorum Gellonensis 356, 2416, 2417, 2419, 2421, S. 360 f.

30 Liber Sacramentorum Gellonensis 356, 2424, S. 362.

31 Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae LXXXVIII, 689–702, S. 107–110; Liber Sacramentorum Gellonensis 356, 2425–2429, S. 362–364; Liber Sacramentorum Augustodunensis CCXLII, 1450–1469, S. 166–170. Zur Gleichsetzung von *benedictio* und *consecratio* siehe z. B. Liber Sacramentorum Gellonensis 356, 2428, S. 363; Liber Sacramentorum Augustodunensis CCXLII 1455, S. 168.

32 Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae LXXXVIII, S. 107; Liber Sacramentorum Gellonensis 356, S. 360; Liber Sacramentorum Augustodunensis CCXLII 1450, S. 166; Le Sacramentaire de Drogon, S. 44.

33 Liber Sacramentorum Engolismensis XXXII 2020, S. 302. Das Sakramentar von Angoulême weicht allein dadurch ab, dass seinem Kirchweihritus nicht eine einzelne Überschrift voransteht, die auf den *ordo* als Kirchweihe hinweist, sondern diese unter die Reliquieneinbringung gefasst ist, siehe Liber Sacramentorum Engolismensis XXXII, S. 301.

34 Schon der Beginn der meisten Sprechhandlungen macht das deutlich, siehe Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae LXXXVIII 689, S. 107: *Deus, qui loca nomine tuo decata [sic!] sanctificas (...)*. Ähnliche Aussagen finden sich daneben in den gelasianischen Sakramentaren, jedoch teilweise an anderer Stelle des Ritus: Liber Sacramentorum Gellonensis 356, 2425, S. 362; Liber Sacramentorum Augustodunensis CCXLII 1452, S. 302. Ferner siehe den jeweils gesamten Ritus: Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae LXXXVIII 689–702, S. 107–110, Liber Sacramentorum Engolismensis XXXII., S. 302 f.; Liber Sacramentorum Gellonensis 356, 2425–2429, S. 362–364, Liber Sacramentorum Augustodunensis CCXLII 1450–1469, S. 166–170.

1.2 Die performativen Akte zur Raumheiligung

Der Kirchweihritus besteht aus zwei Teilen: rituelle Handlung und Orationen. Im Gegensatz zum späteren *Pontificale Romano-Germanicum* unterscheiden die karolingischen Quellen die Orationen von den Zeremonieanweisungen, indem sie diese textuell trennen. So reduzieren die Quellen die Anweisungen entweder allein auf nonverbale Handlungselemente oder fügen die verbalen nur in Andeutungen in die Rubriken ein. Handlungsanweisungen und Orationen werden dadurch zu einem jeweils eigenen Abschnitt innerhalb der Sakramentare.³⁵ Deshalb können Rubriken und Messformular hier zur Untersuchung voneinander geschieden werden, obwohl sie in der Ausführung des Kirchweihrituals nicht von einander getrennt sind. Es handelt sich um eine rein analytische Scheidung, die die Analyse der Symbol- und Deutungsebenen erleichtern soll. Da im ersten bekannten Kirchweihordo die zeichenhaften Handlungen deutlicher hervortreten als die Gebete, soll hier zuerst die Handlungsebene der Liturgie beschrieben und erst dann auf die sprachliche Deutungsebene eingegangen werden.

In den Zeichenhandlungen werden die Vorstellungen, die den heiligen Raum betreffen, für alle an der Kirchweihe Teilnehmenden sichtbar.³⁶ Somit gehen aus ihnen, sofern sie im Handeln den Raum miteinbeziehen, Aussagen über die Heiligkeit des Kirchengebäudes hervor.³⁷

War im *Gelasianum* nur die Altarweihe als performativer Akt ausgearbeitet,³⁸ wird der gelasianische *ordo* in karolingischer Zeit weiterentwickelt³⁹ und nimmt im *ordo* des Sakramentars von Angoulême das erste Mal auf das gesamte Kirchengebäude Bezug.⁴⁰ Das Sakramentar von Angoulême entstand zwischen 768 und 781.⁴¹ Der in ihm enthaltene Kirchweihordo steht nicht unter der Überschrift der Kirchweihe, sondern findet sich als Einschub in die liturgischen Vorschriften zur Reliquiendeposition.⁴² Es bestand allerdings ein Bewusstsein

35 Ein extremes Beispiel ist der *ordo* des Sakramentars von Angoulême: Liber Sacramentorum Engolismensis XXXII 2020, S. 302 f. Siehe zusätzlich: Liber Sacramentorum Augustodunensis CCCXLII 1450, S. 166.

36 NEUHEUSER: *Mundum consecrare*, S. 260, S. 270–279.

37 NEUHEUSER: *Mundum consecrare*, bes. S. 268.

38 Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae LXXXVIII 689–702 *Orationes in dedicatione basilicae novae*, S. 108: *Primitus enim ponis super cornu altaris digito tuo uinum cum aqua mixtum, et asperges altare septem uicibus, reliquum autem fundes ad basem.*

39 BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe, S. 92.

40 Liber Sacramentorum Engolismensis XXXII 2020, S. 302.

41 Liber Sacramentorum Engolismensis, Introductio, S. XI f. BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe, S. 92 f. ist der Meinung, dass der in ihm enthaltene Kirchweihordo sich vor das Ende des 7. Jahrhunderts datieren lässt und rein gallischer Natur ohne römischen Einfluss ist.

42 Liber Sacramentorum Engolismensis XXXII *Denunciatio cum reliquiae ponendae sunt.*

dafür, dass hier nicht alleine die Reliquiendeposition beschrieben wird, sondern auch die Kirchweihe, denn eine Teilüberschrift verweist explizit auf die Kirchweihe (*Ordo consecrationis basilicae novae*).

Den Handlungsablauf der Kirchweihe schildert der *ordo* wie folgt. Zuerst sollen sich die Priester und der Klerus mit den heiligen Ständen (*sacris ordinibus*) vor der Kirche versammeln.⁴³ Dann sollen die Priester und die Kleriker in das Kirchengebäude eintreten, worauf der Bischof dort den mit Wasser vermischten Wein⁴⁴ weiht und damit die ganze Kirche besprengt.⁴⁵ Hierauf schließt sich eine Altarweihe an. Erst besprengt der Bischof den Altar der Tradition nach, dann macht er in der Mitte des Altares, an jeder seiner Ecken und dort, wo die Reliquien deponiert werden, Kreuze mit Chrisam. Anschließend bezeichnet er mit Chrisam rundherum die Kirche mit Kreuzen.⁴⁶

Der Ritus enthält noch keine konkreten Verortungs- oder Richtungsangaben. Die Asperision bezieht sich schlicht auf die ganze Kirche (*per totum templum*). Auch die Salbung soll rundherum (*in circuitu*) geschehen. Trotz der ungenauen Angaben erfasst der Bischof durch den Ritus den ganzen Raum. Damit entsteht ein abgeschrittener, durch die Umrundung geschlossener geheiligter Raum. Allerdings erfasst der Ritus nur den Innenraum der Kirche, das Ritual heiligt also nur das Innere der Kirche; die Außenmauern und damit die Abgrenzung nach außen haben im *ordo* noch keine Bedeutung. Erst nachdem das Ritual in der Kirche abgeschlossen war, durften – dem *ordo* zufolge – die heiligen Stände, die bis zu diesem Zeitpunkt vor der Kirche bei den Reliquien verweilten, in das Kirchengebäude eintreten und der Reliquieneinbringung beiwohnen.⁴⁷

43 Liber Sacramentorum Engolismensis XXXII 2020, 1–3, S. 302: *In primis ueniunt sacerdotes et clerus cum sacris ordinibus ante fores templi (...)*.

44 Liber Sacramentorum Engolismensis XXXII 2020, 6, S. 302: (...) *aquam cum uino mixtam (...)*.

45 Liber Sacramentorum Engolismensis XXXII 2020, 6, S. 302: (...) *faciens consparsum per totam ecclesiam (...)*.

46 Liber Sacramentorum Engolismensis XXXII 2020, 6, S. 302: (...) *faciat crucem in medio altaris et per cornua ipsius altaris uel illo loco ubi reliquiae ponendae sunt, similiter per totum templum in circuitu faciens cruces de ipsa chryisma*.

47 Liber Sacramentorum Engolismensis XXXII 2020, 6, S. 302: *In primis ueniunt sacerdotes et clerus cum sacris ordinibus ante fores templi quod benedicendum est, et introeunt clerici tantum et sacerdotes inter ianuam templi (...). Post haec omnia consummata uadunt sacerdotes cum omni clero foris ubi sunt illae reliquiae et intrant cum ipsis reliquiis cum sacris ordinibus cum laetania, et ueniunt ante altare et recondunt ipsas reliquias in ipso altario in suo loco*. Ist im *ordo* des Sakramentars von Angoulême nur von den heiligen Ständen (*sacris ordinibus*) die Rede, verwenden andere *ordines* das Wort Volk (*plebs*), siehe z. B. PRG 40, 128., S. 169. Auch der von SHEERIN: The Church Dedication „Ordo“, S. 312, rekonstruierte *ordo* von Fulda erlaubt es dem Volk erst zur Reliquieneinbringung, in die Kirche zu kommen.

Diese Anweisung des *ordo* birgt zwei interpretatorische Schwierigkeiten in sich. Zum einen ist unklar, wer zu den ‚heiligen Ständen‘ gehört, zum anderen stellt die Exklusivität des Ritus seine Wirkung in Frage. Beide Punkte sollen im Folgenden genauer untersucht werden.

Aus dem Kirchweihordo des Sakramentars von Angoulême lässt sich nicht schließen, welche Personengruppen an dem Ritual partizipierten, da wir keine Angaben darüber haben, in welchem personellen Rahmen die Liturgie stattgefunden hat. Im Falle des *ordo* des Sakramentars von Angoulême wäre zu überlegen, ob er sich vielleicht ausschließlich auf Klosterkirchen bezieht, da nur von ‚Kleriker‘, ‚Priester‘ und ‚heiligen Ständen‘ die Rede ist. Hier könnten die ‚heiligen Stände‘ Mönche bezeichnen, da das Sakramentar von Angoulême ein Bischofssakramentar ist, das ferner einige Messformulare für den klösterlichen Bereich enthält.⁴⁸ Andere *ordines* sprechen nicht von heiligen Ständen, sondern vom Volk, das während der Zeremonie außerhalb der Kirche bleiben musste. Die Hinweise auf die Anwesenheit des Volkes belegen, dass die Kirchweihe in liturgisch ähnlicher Weise nicht auf Klosterkirchen beschränkt sein musste.⁴⁹

Trotz der Exklusivität des Rituals hatten die Laien Anteil, denn auch wenn die Heiligung ihnen nicht zur Anschauung gelangte, war ihnen nicht verwehrt zu wissen, dass ein Ritual stattgefunden hatte – und genau diese Gewissheit mag ausreichend gewesen sein, ein Gruppenbewusstsein zu erzeugen und die kirchliche Gemeinschaft zu stiften.⁵⁰ Im Kirchweihritual des 10. Jahrhunderts wird die Stiftung des Gemeinschaftsbewusstseins sogar expliziert: So soll der Bischof im Kirchweihordo des *Pontificale Romano-Germanicum* nach der rituellen Handlung in der Kirche eine Ansprache an die Gläubigen halten, die sie unter anderem mahnt, die Kirchweihe nicht zu vergessen.⁵¹ Die Kirchweihe wird hier als Grundlage eines Erinnerungsrituals benannt, das den Moment der Heiligung und der Verschmelzung zu einer Gemeinde markiert: das Kirchweihfest.⁵² Man kann also davon ausgehen, dass zwar Wert darauf gelegt wurde, die Kirchweihe als Tatsache den außerhalb der Kirche Wartenden bekannt zu

48 Liber Sacramentorum Engolismensis, Introductio, S. XIII.

49 Liber Sacramentorum Engolismensis *Ordo consecrationis basilicae novae* 2020, S. 302. Weitere Belege, dass Laien bei der Weihe anwesend waren, ergeben sich aus Urkunden, siehe hierzu Karl Josef BENZ: Untersuchungen zur politischen Bedeutung der Kirchweihe unter Teilnahme der deutschen Herrscher im hohen Mittelalter. Ein Beitrag zum Studium des Verhältnisses zwischen weltlicher Macht und kirchlicher Wirklichkeit unter Otto III. und Heinrich II. Kallmünz Opf. 1975, S. 7, Anm. 32.

50 Zur Stiftung von Gedächtnis und Identität siehe Jan ASSMANN: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1997, bes. S. 56–59, S. 139 f., S. 142–144.

51 PRG 40, 128, S. 169: (...) *habeat pontifex verbum ad plebem de honore ecclesiastico et de pace venientium ac redeuntium et de decimis vel oblationibus aecclesiarum, ac de anniversaria ipsius aecclesiae dedicatione* (...).

52 PRG 40, 128, S. 169.

machen, sie jedoch nicht am Vorgang der rituellen Heiligung im Inneren der Kirche partizipierten und demnach auch nicht an der Raumaneignung teilhatten: Die Raumaneignung fand also für einige im Verborgenen statt. Damit wirkt die rituelle Praxis allein durch die Einbeziehung des Kirchengebäudes als Raum in den Handlungszusammenhang transformierend, ohne dabei für einen größeren Kreis von Zuschauern sinnlich erfassbar sein zu müssen. Durch seine Exklusivität kann der rituelle Akt bei den Gemeindemitgliedern kein individuelles imaginäres Konstrukt durch eine sinnlich vermittelte intersubjektive Repräsentation ablösen. Der Ritus entfaltet sich nicht, um Unsichtbares sichtbar zu machen; für uns ungewohnt geht der Ritus nicht vom Menschen als Rezipienten des durch den Ritus manifestierten göttlichen Wirkens aus, vielmehr bezieht er sich auf Gott selbst. Die Zeremonie verfolgt den Zweck, Gott zur Manifestation seiner Macht zu bringen. Der Liturgie liegt nicht das Prinzip der Veranschaulichung, sondern das der Wirkung zugrunde.

War im Sakramentar von Angoulême die rituelle Aneignung des gesamten Kirchenbaus schon angedeutet, erscheint um 800 ein wesentlich erweiterter eigenständiger Kirchweihordo, der uns für das Frankenreich durch das sogenannte Philipps-Sakramentar überliefert ist.⁵³ Im Kirchweihordo des Philipps-Sakramentars sind die Akte der performativen Raumaneignung im Vergleich zu dem des Sakramentars von Angoulême von größerer Zahl und deutlich stärker auf den Raum ausgerichtet. Der *ordo* enthält sogar schon Handlungsanweisungen für vor dem Eintritt des Bischofs in das Kirchengebäude zu vollziehende Rituale. So sollen zwölf Kerzen rundherum in der Kirche angezündet werden,

53 Der in diesem Sakramentar wiedergegebene *ordo* stimmt zum größten Teil mit dem *Ordo Romanus XLI* überein, so BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe, S. 103, und FORNECK: Die Feier der *Dedicatio ecclesiae*, S. 32. Ediert liegt der *ordo* durch Andrieu vor, siehe OR 41. Zu den *ordines* allgemein siehe Aimé-Georges MARTIMORT: Les „Ordines“, les ordinaires et les cérémoniaux. Turnhout 1991, S. 9–47; Eric PALAZZO: A History of Liturgical Books from the Beginning to the Thirteenth Century. Minnesota 1998. Der *Ordo Romanus XLI* ist ein römischer *ordo* und basiert auf der gallikanisierten Fassung des gelasianischen Sakramentars. Seine Verfassung ist etwa ein Vierteljahrhundert vor das Philipps-Sakramentar zu datieren, so FORNECK: Die Feier der *Dedicatio ecclesiae*, S. 26. Der *Ordo Romanus XLI* stellt zusammen mit dem *Ordo Romanus XLII* die Basis für die weitere Entwicklung der Kirchweihe dar, so schöpfen im 9. und 10. Jahrhundert die Pontifikalien aus ihnen, siehe BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe, S. 103. Die rituellen Handlungen scheinen zur Zeit des Philipps-Sakramentars an Stabilität gewonnen zu haben. So gleichen die Handlungsrituale des Philipps-Sakramentars dem Kollektar-Pontifikale des Bischofs Baturich von Regensburg (817–848) und dem Pontifikale von Freiburg und Donaueschingen, wenngleich die zu sprechenden bzw. zu singenden Texte inhaltlich und von der Zahl her abweichen, so FORNECK: Die Feier der *Dedicatio ecclesiae*, S. 22, Anm. 99.

bevor jener die Kirche betritt.⁵⁴ Nach dem Entzünden der Kerzen solle man sich zum Tor der Kirche begeben, wo der Bischof dreimal seinen Stab auf die Schwelle stoßen und dabei die Antiphon *Tollite portas principes vestras* sprechen soll. Außerdem soll der ganze Psalm 24 (der von der Ankunft des Herrn kündigt) gesungen werden.⁵⁵ Handlung und Sprechakt machen deutlich, dass das Innere der Kirche von ihrer äußeren Umgebung getrennt zu sehen ist. Das Überschreiten der Schwelle ist gleichsam das Überschreiten einer Abgrenzung. Indem er die Schwelle des Kirchengebäudes durch die Stöße seines Stabes in den Ritus mit einbezieht, markiert der Bischof die unsichtbare Schwelle zwischen Heiligem und Profanem und macht sie dadurch als transitorischen Ort sichtbar.⁵⁶

Der Handlung schließt sich die Öffnung der Kirchentüre an.⁵⁷ Nachdem die Türen geöffnet sind, schreiten Bischof und Kleriker zum Altar, vor dem sie sich niederwerfen. Daraufhin zeichnet der Bischof das Alphabet auf den Boden.⁵⁸ Beim Alphabetritus erfolgt durch die kreuzförmig verlaufende diagonale Beschriftung des Bodens mit dem Alphabet eine Aneignung des Raums, wobei der *ordo* genaue Richtungsanweisungen gibt. Der Bischof soll – dem Philipps-Sakramentar zufolge – mit seinem Bischofsstab das Alphabet von der linken Ecke im Osten bis in die rechte Ecke im Osten (gemeint ist wohl eigentlich die rechte Ecke im Westen) schreiben.⁵⁹ Das Gleiche soll von der

54 Liber Sacramentorum Augustodunensis CCCXLII 1450, S. 166: *Primitus enim antiquam pontifex introeat in ecclesiam inluminantur duodecem candelas per circuitu <m> ecclesiae (...).*

55 Liber Sacramentorum Augustodunensis CCCXLII 1450, S. 166: (...) *uenerint ad ostium. ecclesiae percutiens ter superluminare de cambotta sua dicens antephonam: Tollite portas principes uestras. et canunt ipso psalmo totum ante ostium.*

56 Zum Türritus siehe überdies NEUHEUSER: *Mundum consecrare*, S. 273–277.

57 Liber Sacramentorum Augustodunensis CCCXLII 1450, S. 166: (...) *et aperto ostio intrantes dicunt: Pax huic domui.*

58 BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe, S. 67.

59 Liber Sacramentorum Augustodunensis CCCXLII 1450, S. 166: *Deinde incipiet pontifex de sinistro. angulo. ab oriente scribens per pauimento. cum cambotta sua abiciatorium. usque in dextro. Angulo. orientali[s]. Incipiens. iterum similiter de dextro. angulo. orientali[s] abiciatorium scribat usque in sinistro angulo. basilicae occidentali[s] deinde veniens ante altare.* Die erste Richtungsangabe des Alphabetritus aus dem Philipps-Sakramentar ergibt eine Linie im Osten der Basilika und keine Diagonale. Dass eigentlich eine Diagonale gemeint ist, folgt aus der Anweisung, die gleiche Handlung noch einmal vorzunehmen und nun eine Diagonale zu schreiben. Der Alphabetritus in Form der sich kreuzenden diagonalen Beschriftung ist in anderen *ordines* Teil des Ritus, so dass ein Versehen bei den Himmelsrichtungsangaben, die zu einer anderen Form führen, wahrscheinlich ist. Zum Alphabetritus siehe Klaus SCHREINER: Abecedarium. Die Symbolik des Alphabets in der Liturgie der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kirchweihe. In: „Das Haus Gottes, das seid ihr selbst“. Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe, hrsg. v. Ralf M. W. Stammberger, Claudia Sticher u. Annekatrin Warneke. Berlin 2006, S. 143–187. Dort auch S. 161–169 zur Problematik der Richtungsangaben.

rechten Ecke im Osten zur linken Ecke im Westen geschehen. Dieser Ritus markiert das Innere der Kirche in seiner ganzen Ausdehnung, indem der Bischof das Alphabet in zwei Diagonalen auf dem Boden aufzeichnet. Anschließend soll der Bischof sich wieder zum Altar begeben, um dort Wasser mit Salz und Asche zu mischen. Dieses Wasser soll wiederum mit Wein vermischt werden. Mit diesem Gemisch soll der Bischof erst von der rechten Seite aus an alle vier Ecken des Altares ein Kreuz zeichnen und dann mit Hilfe eines Ysopzweigs⁶⁰ die vier Ecken des Altares in Kreuzesform besprengen. Nach dieser Handlung soll der Bischof rund um den Altar gehen und ihn dabei aspergieren. Das gleiche soll er vom Altar ausgehend am rechten Teil der Kirchenwand tun, danach an den Altar zurückkehren und dort wieder das Wasser versprengen. Die Besprengung der Kirche wiederholt sich in dieser Weise zweimal.⁶¹ Das Ritual bezieht die Innenwände des Kirchgebäudes ganz eindeutig mit ein, so dass der ganze Raum und nicht nur der Altar geheiligt wird. Gleichzeitig bleibt der Kirchweihritus eine Anlehnung an den Altarweiheritus, da der Altar weiterhin zentraler Fokus des Rituals bleibt.⁶² Neben dem Inneren erhält das Äußere der Kirche nun auch erstmals Aufmerksamkeit; denn neben den Besprengungen im Inneren, die durch den Bischof erfolgen, sollen nun zwei oder drei Diakone oder Kleriker zusätzlich die Außenwände der Kirche besprengen.⁶³ Das Äußere der Kirche wird so rituell in die Kirchweihe mit einbezogen, nicht mehr nur die Innen-

60 Selbst der Ysopzweig hat spirituelle Bedeutung; siehe Eric PALAZZO: *Le végétal et le sacré: l'hysope dans le rite de la dédicace de l'église*. In: *Ritual, Text and Law. Studies in medieval canon law and liturgy presented to Roger E. Reynolds*, hrsg. v. Kathleen G. Custing u. Richard F. Gyug, Aldershot/Burlington 2004, S. 41–49, hier S. 41–49. Obwohl Kirchweihkommentare erst im 13. Jahrhundert auf die spirituelle Bedeutung des Ysops eingehen, hat bereits Hrabanus Maurus in seiner Enzyklopädie *De universo* auf die spirituelle Kraft dieser Pflanze hingewiesen (ebd., S. 48). Hrabanus Maurus: *De universo*, Sp. 527 f.

61 *Liber Sacramentorum Augustodunensis CCCXLII 1450*, S. 166 f.: *Inde benedictis sal[e] et aqua<m> cum cinere mixto (...) super ipsa<m> aqua<m> deinde pones uino mixto. (...) Inde faciens crucem. de digito suo. cum ipsa aqua in dextera parte per quattuor cornua altaris. Inde ante altare cum ysopos. adspargis. ipso altare septem uices. (...) uade<n>s in circuitu. altaris spargendum. Deinde in dextra parte per parietes [sic!] aecclesia<e> usque dum ueniens. ante altare. Spargis iterum desuper in circuitu. altaris uel ecclesie (...) usquedum ueniens iterum ante altare spargis desuper et in circuitu uel aecclesie (...).*

62 BENZ: *Zur Geschichte der römischen Kirchweihe*, S. 98.

63 *Liber Sacramentorum Augustodunensis CCCXLII 1450*, S. 167: *Et mittit ex ministris aut clericis duo[s] uel tres qui extrinsecus ecclesie parietes una uice psallentes spargant*. In anderen *ordines* wird die Besprengung der Außenwände durch eine „Umkreisung“ vorgenommen, so 819 in Fulda bei der Kirchweihe, siehe SHEERIN: *The Church Dedication „Ordo“*, S. 309 f. Auch das Sakramentar des Drogo von Metz behandelt die Umrundung, siehe *Le Sacramentaire de Drogon*, S. 44. Im PRG steht sie dann am Anfang und am Ende des Ritus, siehe PRG 40, 12., S. 131; PRG 40, 15., S. 132; PRG 40, 18., S. 133; PRG 40, 126., S. 168.

wände werden als gegen die profane Außenwelt abgegrenzt gekennzeichnet, sondern auch die Außenwände. Mittels der Besprengung des Äußeren des Gebäudes ist ferner all denen, die nicht am Ritus im Kircheninneren teilnahmen, eine sinnliche Erfahrung der Heiligung möglich. Letztlich ist es diese Handlung, in der die Ausdehnung des heiligen Raumes einsichtig wird: Indem die Außenmauern der Kirche in den Heiligungsritus mit einbezogen werden, markiert man sie zugleich als Grenze der Heiligkeit.

Während die Kleriker die Besprengung der Außenwände vornehmen, geht der Bischof im Inneren in die Mitte der Kirche und bezeichnet sie in Länge und Breite auf dem Boden mit einem Kreuz.⁶⁴ Sodann geht er an den Altar zurück, um an dessen Basis das verbleibende Wasser auszugießen. Nachdem er das Rauchopfer bereitet hat, vollzieht der Bischof mit Öl in der Mitte und an den vier Ecken wieder Kreuze auf dem Altar, dann salbt er ihn, während ein Priester den Altar mit dem Rauchopfer umschreitet. Hernach salbt der Bischof den Altar noch einmal mit Chrisam. Anschließend sollen die Wände rundherum mit dem Chrisam in rechtsläufiger Richtung mit Kreuzen bezeichnet werden.⁶⁵

Erst nachdem alle auf das Kirchengebäude bezogenen Handlungen abgeschlossen sind, holt man die Reliquien von dem Ort, an dem in der Nacht zuvor die Vigil stattgefunden hatte, und überführt sie in einer Prozession in die neue Kirche. Für das Volk durch ein aufgespanntes Tuch verdeckt, werden die Reliquien in den Altar eingebracht. Das ist die einzige Stelle im ganzen *ordo*, die auf die Anwesenheit von Personen, die nicht dem Klerus angehören, in der Kirche hinweist. Wie die Kirchweihe ist auch die Reliquieneinbringung eine Visualisierung, in welcher der eigentliche Akt vor den Augen des Volkes verborgen wird und damit ein Mysterium bleibt. Allerdings geschieht das in diesem Teil der Liturgie nicht durch räumlichen Ausschluss, wie bei der Kirchweihe, sondern durch die Verdeckung des Vorgangs durch ein Tuch. Auch an diesem Punkt wird deutlich, dass die Riten nicht nur von Visualisierungen leben. Kernhandlungen bleiben vielmehr für einen Großteil der Anwesenden unsichtbar und verstärken so das Mystische der Handlung.⁶⁶

64 Liber Sacramentorum Augustodunensis CCCXLII 1450, S. 167: *Interim ipse pontifex uadet de ipso altare spargendum per medium. aecclesiē in longum et in lato. similiter crucem faciendo. Siue per omne[m] pauimentum spargendum (...).*

65 Liber Sacramentorum Augustodunensis CCCXLII 1450, S. 167: (...) *uadit ante altare et fundit quod remansit de ipsa aqua ad base[m] alteres [sic!] et extergitur altare de lenteo. postea offret [sic!] incensum. et mittit oleum. super altare in medio crucem. faciens. et super quattuor angulos (...) Et unget cum manu[s] sua[s] ipso lapide semper incensu[m] in circuitu ipsius. altaris alius sacerdos faciendo. (...) mittit iterum oleo similiter sicut prius. (...) mittit crisma similiter (...) Deinde in circu[itu] eccl[esi]e per parietes de dextro in dextro. faciens crucem. cum police de ipso crisma inde faciens crucem.*

66 Es ist wahrscheinlich programmatisch für die Kirchweihe, dass sie teils ein Mysterium ist, so reflektieren später entstehende Liturgieexegesen darüber, dass der Ritus eine Nach-

Die Deposition der Reliquien ist nicht das zentrale Heiligungsmoment, denn sie findet immer erst am Ende der Feier statt. In der Weihezeremonie selbst spielen die Reliquien keine Rolle, vielmehr befinden sie sich während des Weihevorgangs sogar an einem anderen Ort. Somit sind es nicht mehr die Reliquien, die durch ihre Wirkkraft einen besonderen Raum schaffen, vielmehr ist es die Kirchweihe, die durch ihren Vollzug einen angemessenen Raum für die Reliquien schafft.

Im Anschluss an das Ritual begeht der Bischof die erste Eucharistiefeier in der Kirche, die, durch das Ritual sakralisiert, nun als besonderer Gottesdienstort installiert ist.

In den *ordines*, die um 800 herum entstehen, existiert ein performativer Bezug auf das ganze Kirchengebäude. In den verschiedenen rituellen Handlungsvollzügen drückt sich eine reflektierte Raumwahrnehmung aus. Das Handlungsritual ergibt, indem man die Kirchenwände von innen und außen aspergiert sowie den Boden der Kirche in seiner Ausdehnung beschreibt und besprengt, einen klar von seiner Außenwelt abgegrenzten und in sich begrenzten Raum. Das Kirchengebäude wird so durch die verschiedenen rituellen Handlungen als heiliger Ort in seiner Ausdehnung bestimmt. Die Heiligkeit des Ortes besteht durch die rituelle Aneignung nicht mehr nur als etwas Abgeleitetes: Die Kirche ist in ihrer Materialität als sakral zu betrachten. Die Heiligkeit verwirklicht sich also im Stein des Kirchenbaus. Dabei macht das Ritual die anderen bereits vor ihm in Benutzung stehenden Komponenten der Heiligkeit aber nicht überflüssig, sondern bezieht sie in der Altarweihe, der Reliquiendeposition und der anschließenden Eucharistiefeier mit ein.

1.3 Die Vorstellung von Heiligkeit in den Gebetstexten

Sprache und Handlungsritus gehen im Kirchweihritus eine dialektische Beziehung ein. So wie die Gebete die rituellen Handlungen der Kirchweihe näher erklären, kommen die Gebetstexte in der Performanz des Rituals zur Anschauung. Standen im Vorangegangenen die Handlungsanweisungen und die durch jene visualisierte Rauman eignung im Mittelpunkt, untersucht das Folgende den Inhalt der Gebete auf die sich in ihnen niederschlagenden Raumvorstellungen.

Die bereits im *Gelasianum* enthaltenen ältesten Orationen zur Kirchweihe bleiben auch in karolingischer Zeit Grundbestand der Kirchweihordines.⁶⁷ Jedes

erzählung der Heilsgeschichte darstellt, die eben auch zwischen geoffenbarter Wahrheit und weiterhin bestehendem Mysterium schwankt. Siehe zu diesem Themenkomplex S. 258–265 in der vorliegenden Arbeit.

67 *Romanae Ecclesiae Liber Sacramentorum* LXXXVIII 689–702 *Orationes in dedicatione basilicae novae*, zur Altarweihe S. 51–54.

der Formulare zur Kirchweihe beginnt mit einer Anrufung Gottes, die Kirche als ihm zugeeigneten Ort zu heiligen, seine Gnade über sie auszuschütten und sie als Ort anzuerkennen, an dem er Gebete erhört.⁶⁸ Folgt man dem Gedankengang der Gebete, ist das eigentlich heiligende Moment nicht der Ritus, sondern die durch die Liturgie erfolgte Annahme der Kirche als Wohnstatt durch Gott. Wie wichtig diese Wendung zu Gott ist, verdeutlicht sich in den karolingischen Kirchweihordines noch plastischer. In ihnen künden die Gebete schon vor der Kirchentüre von der Ankunft Gottes. Vor der Kirche spricht man die Worte *Tollite portas principes*.⁶⁹ Damit wird eine Beziehung zu Psalm 24, der um den Eintritt des Herrn in seinen Tempel bittet, hergestellt.⁷⁰ Der Handlung schließt sich die Öffnung des Kirchentores an – dabei spricht der Bischof die Worte „Frieden diesem Haus“.⁷¹ Die Akte des Öffnens der Türen, des Überschreitens der Schwelle und der Rezitation evozieren das Kommen Gottes, das sich im Ritus vollzieht, und den Frieden, den er mit sich bringt. Mit der in den Gebeten wiederkehrenden Bezeichnung des Kirchengebäudes als Haus und Wohnstätte Gottes benutzt man ein Bild, das die Kirche als Ort des Zusammentreffens und der Vermischung des Himmlischen mit dem Irdischen präsentiert und somit auf eine raumbezogene Vorstellung der Präsenz Gottes in der Kirche verweist. Die Vorstellung von Heiligkeit, die sich im Ritus spiegelt, ist jedoch noch wesentlich komplexer und beschränkt sich nicht alleine auf den Gedanken der Anwesenheit Gottes, vielmehr verbindet sie sich im Kirchweihritus an der Wende zum 9. Jahrhundert mit Vorstellungen von Reinheit.

Die mit der Heiligkeit verbundene Denkfigur der Reinheit findet sich in der Kirchweihliturgie zum ersten Mal im Sakramentar von Gellone aus den 790er Jahren.⁷² Denn dem eigentlichen Kirchweihritus wurde im Gelloner Ritus ein Exorzismus vorgeschoben,⁷³ mit dessen Einfügung ein Akzent auf die Reinheit gelegt wurde, der sich in den vorherigen Kirchweihriten höchstens andeutete.

68 Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae LXXXVIII 689, S. 107: *Deus, qui loca nomine tuo decata [sic!] sanctificas, effunde super hanc oracionis domum gratiam tuam, ut ab omnibus hic inuocantibus te auxilium tuae misericordiae senciatur (...)*. So auch oder ähnlich: Liber Sacramentorum Engolismensis XXXII 2021, S. 302; Liber Sacramentorum Gellonensis, 356, 2425, S. 362; Liber Sacramentorum Augustodunensis CCCXLII 1450, S. 167; Le Sacramentaire de Drogon, S. 45.

69 Liber Sacramentorum Augustodunensis CCCXLII 1450, S. 166: *Tollite portas principes uestras, et canunt ipso psalmo totum ante ostium*.

70 Psalm 24, 9.

71 Liber Sacramentorum Augustodunensis CCCXLII 1450, S. 166: *Et aperto ostio intrantes dicunt: Pax huic domui*.

72 FORNECK: Die Feier der Dedicatio ecclesiae, S. 18; Liber Sacramentorum Gellonensis. Introductio, S. XIX.

73 Zum Exorzismus als liturgischer Ritus siehe BARTSCH: Die Sachbeschwörungen. Der Exorzismus wird in der folgenden Zeit Kernbestandteil des Kirchweihrituals, siehe z. B. PRG 40, 27–34, S. 137–139.

Dadurch, dass der Exorzismus dem bisherigen liturgischen Repertoire zur Kirchweihe bloß vorangestellt wird, bleiben alle anderen Ideen der Heiligung erhalten und werden nicht verdrängt. Der Kirchweihritus um den Exorzismus des Sakramentars von Gellone beginnt dann auch mit exorzistischen Gebeten, die der Bischof über Wasser und Salz spricht. Das so entstehende reinigende Gemisch wirkt dann in Verbindung mit den rituellen Handlungen, da es für die Asperationen verwendet wird.⁷⁴ Dieser Exorzismus lässt sich bereits vor der Aufnahme in den Ritus bei der Weihe von Häusern im *Gelasianum* belegen.⁷⁵ So kommt es im Sakramentar von Gellone zu dem seltsamen Umstand, dass die Orationen, obwohl sie unter der Überschrift der Kirchweihe stehen, nicht immer das Kirchengebäude als spezifischen Ort des Einsatzes des Wasser-Salz-Gemischs bezeichnen; die zweite Oration nennt zum Beispiel die Orte und Häuser der Gläubigen und nicht die Kirche als Einsatzort.⁷⁶ Auch der zweite Exorzismus des Kirchweihordos war ursprünglich zur Reinigung von Häusern gedacht.⁷⁷ In dessen Gebet tritt eine bisher nicht verwendete Idee hinzu, da hier nicht Gott allein als beschützend wirkend gedacht wird, sondern auch die von ihm gesandten Engel.⁷⁸ Damit entfaltet sich im Exorzismus die Vorstellung, die Engel seien in der Kirche anwesend.⁷⁹ Die letzte Oration des eingeschobenen Teils ist abermals aus dem *Gelasianum* entlehnt und gibt ein Gebet zur Mischung von Wasser und Wein wieder.⁸⁰ In jenem bezieht sich der Bischof im Gegensatz zu den vorherigen Gebeten dezidiert auf die Nutzung des Gemischs

74 Grundlegend zum Weihwasser, obwohl schon etwas älter, Adolph FRANZ: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. 1. Freiburg i.Br. 1909 (ND Graz 1960), S. 48–221.

75 Liber Sacramentorum Romanae Aecclesiae, *Benedictio aquae spargendae in domo* LXXV, 1556–1565, S. 225–227.

76 Liber Sacramentorum Gellonensis, *Ordo ad ecclesia dedicando* [sic!] 356, 2416, S. 360: (...) *ut quicquid in locis vel in domibus fidelium hec unda resperserit* (...).

77 Liber Sacramentorum Gellonensis 356, 2417, S. 360 f.; Liber Sacramentorum Romanae Aecclesiae LXXVI, 1557, S. 225. Siehe auch BARTSCH: Die Sachbeschwörungen, S. 151 f., S. 187; Herbert SCHNEIDER: Aqua benedicta – Das mit Salz gemischte Weihwasser. In: Segni e Riti nella Chiesa Alto Medievale Occidentale. Spoleto 1987, S. 337–367, hier S. 347 f.

78 Liber Sacramentorum Gellonensis 356, 2418, S. 361: (...) *Exaudi nos domine sancte pater omnipotentes eterne deus, emittere dignare angelum tuum sanctum de celis, qui custodiat, fouea<t>, protegat, uisitit et defendat omnes inhabitantes in hunc habitaculum famuli tui* (...). Auch hier bildet das *Gelasianum* das Vorbild: Liber Sacramentorum Romanae Aecclesiae LXXVI 1558, S. 225.

79 Zur Vorstellung der Anwesenheit der Engel in der Kirche siehe GAMBER: Der altgallikanische Messritus, S. 28. Dort fernerhin Verweise auf die biblischen Vorbilder.

80 Liber Sacramentorum Gellonensis 356, 2424, S. 362. So auch: FORNECK: Die Feier der Dedicatio ecclesiae, S. 362.

in der Kirche und am Altar, jedoch reflektiert das Gebet keine Reinigungsvorstellung.⁸¹

Grundsätzlich kommen im Exorzismus zwei zentrale Ideen zum Tragen: Schutz und Reinheit. Das Salz-Wasser-Gemisch, das zur Versprengung bereitet wird, soll nicht nur Gottes Schutz herabrufen, sondern auch vom unreinen Geist befreien und den Teufel vertreiben.⁸² Der Exorzismus des Sakramentars von Gellone geht grundsätzlich davon aus, dass die Welt voller Unreinheit ist, die es zu bekämpfen gilt. So, wie Gott mit der Reinheit identifiziert wird, setzt man den Teufel mit der Unreinheit gleich. Die intendierte Wirkung des Exorzismus ist, den Teufel zu vertreiben. Durch die Austreibung des Teufels aus der Materie, z.B. dem Salz, kann dieses selbst zum Heil dienen. Das Salz-Wassergemisch soll die Entfernung aller Versuchungen durch den Teufel befördern.

In dem Konzept, das der Exorzismus spiegelt, kann Gott nur da sein, wo auch Reinheit ist. Paradoxerweise ist Gott gleichzeitig Urheber dieser Reinheit. Heiligkeit wird im Ritus nicht mehr nur als eine abstrakte göttliche Kraft begriffen, vielmehr schreibt man ihr sofortige „sichtbare“ Auswirkung zu: Sie bringt Reinheit mit sich.⁸³

Auf der liturgischen Logik der Reinheitsentfaltung im Zwiegespräch mit Gott beruht wahrscheinlich der Ausschluss einiger Personengruppen von den Weihezeremonien innerhalb der Kirche. Da in der Konsequenz dieses Denkens Reinheit, d. h. Gott, nur dort sein konnte, wo keine Unreinheit war, musste sich die Weihe unbefleckt vollziehen. Das war jedoch nur möglich, wenn die an der Kirchweihe beteiligten Personen ohne Sünde, also rein waren. Die Teilnahme am Ritual beschränkte man deshalb auf diejenige Personengruppe, auf die dies zutraf: die Kleriker.⁸⁴

81 Liber Sacramentorum Gellonensis, *Ordo ad ecclesia dedicando* [sic!] 356, 2424, S. 362: (...) *tu domine permittis spiritum tuum sanctum super uinum cum aqua mixtum, ut armata uirtute celestis defensionis ad consecrationem huius ecclesiae uel altaris percipiat.*

82 Liber Sacramentorum Gellonensis, *Ordo ad ecclesia dedicando* [sic!] 356, 2424, S. 362.: (...) *Exorcizo te, creatura salis et aque, in nomine domini nostri iesu christi et in nomine nazareni iesu christi fili dei uiui [unigeniti], ut sis purgatio et purificatio in his locis in quibus aspersa [sic!] fuerit aqua hec ad fugandus immundus et erraticus spiritus, omnemque nefariam <vim diaboli> repellendam adque <omnes figuras et minas phantasmatis satane> exterminanda<s>, nec fulgora et sydera que [in]missa <ui>dentur in hanc arborem aut hominibus aut pecoribus aut frugibus noceant; se<d> abscedant> aut fugiant <per> inuocationem nominis dei et iesu christi fili sui [nazareni] qui uenturus. Zu Entwicklung, Bedeutung und Vorbildern der Beschwörung von Salz, Wasser oder Wein siehe BARTSCH: Die Sachbeschwürungen, S. 63–69; SCHNEIDER: Aqua benedicta.*

83 BARTSCH: Die Sachbeschwürungen, S. 188, S. 296–301.

84 Zur kultischen Reinheit der Priester siehe ANGENENDT: „Mit reinen Händen“; Mayke DE JONG: *Imitatio Morum*. The Cloister and Clerical Purity in the Carolingian World, in:

1.4 Das Drogo-Sakramentar: Rituelle Versinnbildlichung der Ekklesiologie

Reinheitsvorstellungen bleiben in den Kirchweihordines nicht auf den Exorzismus beschränkt, sondern versinnbildlichen sich wenigstens im Kirchweihordo des Sakramentars Drogos von Metz (826–855) auch in einem „liturgischen Schauspiel“. Das Sakramentar Drogos entstand wahrscheinlich vor 835⁸⁵ und gehört damit zur ersten Welle der Liturgisierung der Kirchweihe.

Der Kirchweihritus des Drogo-Sakramentars beginnt damit, dass sich vor der Weihe einer der anwesenden Kleriker in der noch verschlossenen neuen Kirche verstecken soll.⁸⁶ Nachdem der Kleriker in der Kirche eingeschlossen ist, soll der Bischof einmal um die Kirche ziehen. Wenn er erneut beim Tor angelangt, soll er Folgendes rezitieren: *Tollite portas, principes, vestras et elevamini, portae aeternales, et introibit rex gloriae*. Der Kleriker, der in der Kirche eingeschlossen ist, soll antworten: *Quis est iste rex gloriae?* Darauf folgt noch eine Umrundung der Kirche, der sich das gleiche rituelle Frage- und Antwortspiel vor der Tür anschließt. Nach dem dritten Umzug soll der Eingeschlossene erneut fragen: *Quis est iste rex gloriae?*, der Bischof nun aber antworten: *Dominus virtutum ipse est rex gloriae*.⁸⁷ Danach soll der Bischof die Kirchentüren öffnen, aus denen dann der zu Beginn des Ritus dort eingeschlossene Kleriker aus der Kirche fliehen soll. Suibert BENZ hat die Flucht des Klerikers als Repräsentation der Flucht des Teufels aus dem Kirchgebäude interpretiert. Folgt man seiner plausiblen Deutung, macht die Handlung sichtbar, wie die durch den Kleriker verkörperte⁸⁸ Macht des Bösen der Macht Gottes bei der Kirchweihe weichen muss.⁸⁹ Schwieriger ist der darauf folgende Wiedereintritt des

Medieval Purity and Piety. Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform, hrsg. v. Michael Frassetto. New York/London 1998, S. 49–79.

85 BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe, S. 64.

86 Le Sacramentaire de Drogon, S. 44: (...) *uno ex clericis in nova ecclesia clausis hostiis quasi latente. Nam pontifex circumit ecclesiam ad hostio in partem aquilonarem prima vice usque iterum ad idem hostium; et cum illic perventum fuerit pulsat hostium tribus vicibus, dicendo „Tollite portas, principes, vestras et elevamini, portae aeternales, et introibit Rex [sic!] gloriae“. Ille deintus respondens dicat: „Quis est iste rex gloriae?“ Iterum circumianda est ecclesia secunda vice sicut prius (...) usquedum perveniatur ad hostium, atque iterum pulsetur sicut prius eisdem verbis et idem respondente deintus latente. Tunc tertio iterum circumianda est eodem modo cum eodem cantu usque iterum ad hostium. Tunc dicenti pontifice et pulsanti respondendum est ei sicut prius: „Quid est iste rex gloriae?“ Pontifex respondeat: „Dominus virtutum ipse est rex gloriae.“ (...) Et ille qui prius fuerat intus quasi fugiens egrediatur ad illud hostium foras, iterum ingressus per primum hostium vestitus vestimentis ecclesiasticis.*

87 Hier, wie bei der Türöffnung im *ordo* des Philipps-Sakramentars (CCCXLII, S. 166), ist der Psalm 24,7–10 Grundlage. Der Dialog mit dem Kleriker ist im 9. Jahrhundert daneben in einigen Pontifikalien nachzuweisen, teilweise mit ähnlich deutlicher Bildsprache, siehe BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe, S. 102 f.

88 Le Sacramentaire de Drogon, S. 44.

89 BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe, S. 103.

Klerikers in die Kirche zu interpretieren, den er in kirchliche Gewänder gekleidet vollzieht. Es ist nicht abwegig anzunehmen, dass die kirchlichen Gewänder auf den Klerus und damit auf die *ecclesia* verweisen sollen. Damit wäre in der ins kirchliche Gewand gekleideten Person des Klerikers eine Verkörperung der Ekklesiologie zu sehen, mit seinem Einzug wird wohl der Eintritt der *ecclesia* nach der Reinigung in ihre Behausung veranschaulicht. Die Läuterung, die im Ritus visualisiert wird, ist damit nicht allein auf das Kirchengebäude, sondern gleichzeitig auf die spirituelle Gemeinschaft gerichtet. Das Reinigungsgeschehen bleibt im Kirchweihritus des Drogo-Sakramentars nicht auf einer begrifflichen Ebene, sondern kommt durch die Handlung zur Anschauung. Für wen die symbolische Handlung bestimmt war, ist nicht festzustellen, da dem *ordo* nichts über die Anwesenheit anderer Personen außer den Klerikern und dem Bischof zu entnehmen ist. Festzustellen bleibt jedoch, dass der Ritus die Herstellung der Reinheit eben nicht im Unsichtbaren belässt, sondern sie durch ein liturgisches Schauspiel zur Anschauung bringt.

Die Vorstellung, dass die Unreinheit durch den Weiheritus aus dem Kirchengebäude wich, offenbart sich auch im nicht liturgischen Schriftgut. Schon in den Dialogen Gregors des Großen findet sich eine Episode, die die Flucht des Teufels aus der Kirche als sinnlich fassbares Geschehen beschreibt. Er erzählt, dass einige, die zum Hochamt anlässlich der Kirchweihe gekommen waren, fühlten, wie ein unsichtbares Schwein zwischen ihren Füßen umherlief, das versuchte, die Kirchentüren zu erreichen.⁹⁰ Zudem berichten die Annalen von Fulda zum Jahr 870 von der Nacht vor einer Kirchweihe, wie sich die Dämonen in der Kirche darüber unterhielten und klagten, dass sie von ihren angestammten Plätzen vertrieben werden sollten.⁹¹ Der Vorstellung, die Kirche benötige eine Reinigung, liegt die Perzeption der Welt als unreinem Ort zugrunde. Die Dualität der Welt, in der Dämonen Orte besetzen und dort herrschen und auf der anderen Seite Gottes Macht sich an bestimmten Plätzen manifestiert, ist Ausdruck eines grundlegenden Phänomens der frühmittelalterlichen Welterfahrung, die mindestens bis in das hohe Mittelalter hinein wirksam blieb.⁹²

90 Gregor der Große: Dialoge II, III 30, S. 378–385. Siehe dazu S. 55 f. in der vorliegenden Arbeit.

91 Jahrbücher von Fulda, S. 79: *Feruntur etiam in eadem nocte, quando basilica mane erat consecranda, voces malignorum spirituum audiri inter se loquentium et valde dolentium, se ab obsessis diutissime sedibus expelli debere.*

92 HAYES: *Body and Sacred Place*, S. 4 f. Cosimo Damiano FONSECA: La dedizione di chiese e altari tra paradigmi ideologici e strutture istituzionali. In: *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*, hrsg. vom Centro italiano di studi sull'alto medioevo. Bd. 2. Spoleto 1989, S. 925–950, trägt einige Beispiele für die Notwendigkeit zusammen, Kirchen von der dämonischen Gegenwart zu reinigen, die nicht alle aus der Kirchweihliturgie stammen.

1.5 Die Heiligkeitsvorstellungen in der Rekonziliation des Altares

Für das Modell des Kirchenraums als heiliger Raum im Spannungsfeld zwischen Reinheit und Unreinheit ist vor allem der Rekonziliationsritus aufschlussreich. Der Rekonziliationsritus hat, obwohl er die Möglichkeit bietet, die im Kirchweihritus wirksamen Vorstellungen genauer zu betrachten, in der Forschung bisher kaum Beachtung gefunden.⁹³ Die Orationen zur Rekonziliation eines Altares sind durch eine von der Kirchweihe zu unterscheidende Ausgangsposition gekennzeichnet. Der Ritus wird nicht durch eine allgemeine Vorstellung der dämonischen Besetzung der Welt notwendig gemacht, sondern durch eine den bereits gereinigten und durch Gott besetzten Raum verschmutzende Tat. Die Orationen zur Rekonziliation geben, da sie der Verunreinigung entgegenwirken sollen, wichtige Aufschlüsse darüber, wie Reinheit her- und damit auch vorgestellt wird.

Liturgisch ausgestaltet findet die Rekonziliation eines Altares zum ersten Mal im Sakramentar von Angoulême Aufnahme.⁹⁴ Im Sakramentar von Angoulême sind Reinheitsvorstellungen in der liturgischen Beschäftigung mit dem Kirchengebäude grundsätzlich weniger dominant, da es die Kirchweihformulare ohne größere Bearbeitung aus dem ersten Messformular des *Gelasianum* entnahm. Die Verzeichnung eines eigens zur Rekonziliation des Altars anwendbaren *ordo* spricht allerdings für eine stärkere Verbreitung von Reinheitsvorstellungen, als dies aus dem eigentlichen Kirchweihordo hervorgeht. Neben den Reinheitsvorstellungen tritt die Sonderstellung des Altars deutlich aus dem *ordo* hervor, denn nur auf jenen – so suggeriert zumindest die Überschrift des *ordo* – bezieht sich die Liturgie. Somit denkt der Rekonziliationsritus in den frühen *ordines* noch nicht das gesamte Kirchengebäude mit. Dieser Umstand veranschaulicht, wie jung um 800 die Entwicklung der das gesamte Kirchengebäude erfassenden Kirchweihe ist. Im Gegensatz zur Kirchweihliturgie enthält der im Sakramentar von Angoulême enthaltene Rekonziliationsordo keine Angaben zum Handlungsritual, damit kann nicht nachvollzogen werden, wie der Raum

93 In neuerer Zeit beschäftigt sich für die Zeit nach dem PRG RIVARD: *Blessing the World*, S. 112–131, mit dem Thema der Rekonziliation von Kirchen. Zur erneuten Kirchweihe, allerdings nur auf der Basis des Kirchenrechts und nicht der sakramentalen Texte, siehe LANDAU: *Das Verbot der Wiederholung einer Kirchweihe*. Virulenz hat das Thema der erneuten Kirchweihe anscheinend erst um 1100 erlangt (ebd.). So findet sich in karolingischen Quellen noch häufig die Aufforderung, Kirchen, bei denen nicht sicher war, ob sie eine Weihe erhalten hatten, erneut zu weihen (ebd., S. 227). Ein Quellenbeispiel aus der Historiographie für die Wiederweihe findet sich bei LAUWERS: *Naissance du cimetière*, S. 85.

94 Liber Sacramentorum Engolismensis CCCXL 1447–1448, S. 165 f.: *Reconciliatio altaris ubi homicidium perpetratur*. Siehe auch Liber Sacramentorum Gellonensis 352, 2398–2399, S. 351 f.; Liber Sacramentorum Augustodunensis CCCXL 1447–1448, S. 165 f. Im Weiteren wird nach dem Sakramentar von Angoulême zitiert.

handlungssymbolisch angeeignet wurde. Der Vorstellungshorizont, vor dem das Kirchengebäude als heiliger Raum konzipiert wird, kann aber durch die sehr aussagekräftigen Orationen erhellt werden; jene nutzen verschiedene Bilder, aus denen die Vorstellungen von Reinheit sowie Unreinheit deutlich hervortreten.

Bereits die erste Oration des Rekonziliationsordo lässt einen Eindruck davon gewinnen, welches Konzept dem liturgischen Geschehen zugrunde liegt. In ihr wird Gott als derjenige angerufen, der Verbrechen verzeiht und der Säuberer des Verschmutzten ist.⁹⁵ Man bittet ihn, die Unreinheit – die der Teufel durch seine Hinterlist verursacht hat – zu beseitigen und durch Reinheit zu ersetzen. Wie schon in den regulären Gebeten zur Kirchweihe ergibt sich auch im Rekonziliationsritus ein Zusammenspiel von bittendem Mensch und gütigem Gott. Das Verbrechen, das die Rekonziliation notwendig macht, fand auf Betreiben des Teufels hin statt. Fast mag es scheinen, als habe der Teufel durch die Verführung zum Mord am Altar sein angestammtes Terrain zurückerobern wollen.

Die zweite Oration unter der Überschrift beginnt mit der Beschreibung von Gottes unendlicher Güte.⁹⁶ Die Oration betont, dass es Gott besser gefällt, etwas Verlorenes wiederherzustellen, als etwas Hinfalliges zu zerschmettern. Eindringlich beschreibt die Oration so einen Qualitätsverlust, den Gott wieder ausgleichen kann. Es schließen sich verschiedene Gründe für die Verschmutzung an. Dabei werden keine konkreten Taten evoziert, vielmehr zählt das Gebet einen Lasterkatalog auf: So kann die Nachlässigkeit Ursache der Verschmutzung gewesen sein, der Zorn, die Trunkenheit oder die Lust. Und wieder bittet man

95 Liber Sacramentorum Engolismensis XXXIII 2027, S. 304: *Deum indultorem criminum, Deum sordium mundatorem (...) fratres carissimi supplices deprecemur, ut cum diaboli furentis insidiis fortis nobis purgator adsistat, ut si quid eius uirosa calliditas cotidianis insectationibus maculatum in nobis corruptumque perfecit, efficiatur caelesti miseratione purgatum quod fuerat diaboli fraude pollutum, quia sicut illius est solidum perfectumque quassare, ita auctoris nostri est lapsa restituere, mutantia (?) stabilire (...).*

96 Liber Sacramentorum Engolismensis XXXIII 2027, S. 304 f.: *Deus cuius bonitas, ut non habuit principium, ita terminum non habet, qui dum pietate completus elegis in nobis magis restituere perditam quam percutere peritura, et si quid aut negligentia polluit aut ira committit aut stimulat ebrietas aut libido subuertit, sustines, ut ante per gratiam purifices quam percutias per furorem, et operis tui prouidus plastes eligis potius eregere iactantia quam punire damnanda, te supplices deprecemur, uti huius tabernaculi receptaculum placatus accipias, et altare tuum quod insectantis est inimici fraude pollutum, per infusionem gratiae caelestis purifices, purificatumque possideas. Absint in posterum omnes nequitiae spirituales, eleminetur et extinguatur antiqui serpentis inuidia, et cum fraudibus suis diaboli turba pellatur. Efferat secum maculam quam ingressit, et perhennibus quandoquidem suppliciis deputandus, operum suorum semina secum colligat peritura. Nihil in postmodum noceat preteriti culpa contagii, nihil sit quod maneat inimici fraude pollutum, quandoquidem per Spiritus tui est infusionem purgatum. Resurgat ecclesiae tuae pura simplicitas et candor innocentiae. Actenus maculatus, dum recipit gratiam reuertatur ad gloriam, ut populorum ista turba conueniens, dum petitionis ingerit uota, uotorum sentiat obtenuisse suffragia. Per Dominum nostrum.*

Gott, nicht im Zorn das Hinfällige zu zerschmettern, sondern es durch die himmlische Gnade von der Verschmutzung, die durch des Feindes Betrug entstand, zu reinigen. In der Oration ist ein Hinweis darauf gegeben, dass es nicht nur der Altar ist, auf den sich die Rekonziliation bezieht, sondern das ganze Gebäude, denn es heißt, Gott solle das Behältnis (*receptaculum*) des Tabernakels befrieden.⁹⁷ Die Idee des Friedens steht ganz in der Logik der Kirchweihe, in der der Bischof beim Eintritt in die Kirche „Frieden diesem Haus“ sprach. Der Frieden, der durch die Kirchweihe verbreitet wurde, ist durch die am Altar begangene Sünde gebrochen. So ist nicht nur eine Verunreinigung geschehen, sondern gleichzeitig Unfrieden ausgebrochen – ein Zustand, den es zu beenden gilt.

Die nächsten Sätze beziehen sich nur auf den Altar, der durch die himmlische Macht, die Gott zur Reinigung einfließen lässt, von der Befleckung gereinigt wird, so dass aller geistlicher Frevel und alle Nachstellungen der „alten Schlange“ sowie die Schar der Teufel mit allen Betrügereien vertrieben werden. Außerdem soll der Teufel in Zukunft nicht mehr schaden können und die alte Ansteckung der Schuld möge nichts Bleibendes mehr haben. Gottes Kirche soll wieder in ihrer reinen Einfachheit und im Glanz der Unschuld erstehen. Das Ende der Oration spricht die Gemeinde an, zu deren Ruhm das, was jetzt noch befleckt ist, wieder erstehen soll. Der Ritus bezieht sich somit nicht nur auf das Kirchengebäude als Ort, an dem der Mord geschah und dessen Heiligkeit dadurch gelitten hat, sondern ebenfalls auf die Gemeinde, die in Mitleidenschaft gezogen worden war.

Die Reinheit der Kirche, wie sie mit dem Kirchweihritus entsteht, ist keine unantastbare immer bestehende Reinheit. Vielmehr ist es möglich, dass Vergehen in der Kirche die Reinheit beschmutzen und sich der Teufel, den man durch die Kirchweihe vertrieben glaubte, in der Kirche zeigt und Gott sie daraufhin verlässt. Um die notwendige Reinheit wiederherzustellen, muss Gott in seiner ganzen Fülle erscheinen und den bösen Geist, der sich mit der Tat am göttlichen Ort gezeigt hat, vertreiben. Die Orationen beziehen sich auch auf die Kirchengemeinde, die als Bittsteller bei Gott auftritt. Die Gebete sprechen nicht nur vom Kirchengebäude: In dem befleckenden Moment geschieht mehr als nur die Umwandlung des Gebäudes von einem reinen in einen unreinen Ort, die Befleckung ist gleichzeitig eine spirituelle. Die reine Kirchengemeinde ist, da ein Mitglied der Verführung des Teufels erlag, erschüttert und von Gott verlassen, denn er zieht sich aus dem Ort seines Wohnens zurück. So stellt die Oration beides wieder her, die Reinheit des Ortes und die spirituelle Reinheit der Gemeinde, damit Gott an beiden erneut Gefallen finde. Es besteht eine eindeutige Referenzialität zwischen der Gemeinde und ihrem Versammlungsort.

97 Liber Sacramentorum Engolismensis XXXIII 2027, S. 304: (...) *uti huius tabernaculi receptaculum placatus accipias* (...).

Gemeinde wie Kultort müssen durch die Vermeidung von Sünde in Reinheit erhalten bleiben, damit die Anwesenheit Gottes garantiert werden kann.

Der *ordo* beschreibt Heiligkeit und Reinheit als göttliche sowie die Unreinheit als teuflische Qualitäten, die nicht nur eine metaphysische Dimension haben, sondern Teil der kosmologischen Ordnung sind, in die der Mensch spirituell eingebettet ist. Die metaphysischen Kräfte und die menschliche Teilhabe an beiden prägen die Konzeption des *ordo*. In der Liturgie entfaltet sich eine Denkfigur, die Gottes-, Teufels-, Menschen- und Weltbild vereint und letztlich auch das Kirchengebäude als Ort der Manifestation der transzendenten Kräfte mit einbezieht.

1.6 Die Bedeutung des Kirchweihfestes

Wie der später zum Kirchweihritus ausgeweitete Altarweihritus scheint das jährlich begangene Kirchweihfest eine Entwicklung des 7. Jahrhunderts zu sein. Findet der aus dem Johannesevangelium abgeleitete Begriff für die Kirchweihe *enkainia* bis zu dieser Zeit nur für die erste Weihe der Kirche Verwendung, definiert ihn Beda erstmals als Kirchweihfest in sich jährlich wiederholender Form.⁹⁸ Seinen Aussagen nach ist die Kirche verpflichtet, das Kirchweihfest, angelehnt an die Gedächtnisfeier der Juden am Weihetag des Tempels, den sogar Christus mitfeierte, aufrecht zu erhalten. Die Auffassung Bedas blieb keinesfalls exzeptionell, begegnen uns doch ähnliche Bemerkungen zum Kirchweihfest ebenfalls in karolingischen Predigten zum selben Anlass.⁹⁹

Die späte Herausbildung des Kirchweihfestes ist auch an den Sakramentaren abzulesen. Während im Gelasianum noch kein *ordo* zur Feier des Kirchweihfestes enthalten ist, findet sich ein solcher im Sakramentar von Angoulême und in den anderen karolingischen gelasianischen Sakramentaren. Größtenteils lassen sich die im Kirchweihfestordo zusammengefassten Gebete ohne weiteres thematisch an diejenigen zur Kirchweihe anschließen; wiederum steht die Bitte um Gebetserhörung im Zentrum der Texte.¹⁰⁰ Beachtenswert ist allerdings das letzte in diesem *ordo* aufgeführte Gebet, welches für die Frage nach den Vorstellungen von heiligen Räumen als eine Schlüsselstelle zu betrachten ist. Durch die fehlende Rubrizierung besteht keine Möglichkeit zur Rekonstruktion des Hand-

98 Hilarius EMONDS: *Enkainia – Weihe und Weihegedächtnis*. In: *Enkainia. Gesammelte Aufsätze zum 800. Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach am 24. August 1956*, hrsg. v. dems. Düsseldorf 1956, S. 30–61, hier S. 30–46.

99 EMONDS: *Enkainia*, S. 46 f., S. 55–57.

100 Z.B. *Liber Sacramentorum Engolismensis* LXXI. 2162–2166: *Orationes in natale basilicae anniversariae*, S. 334 f.; für andere Belegstellen vgl. den Tabelleneintrag 370. *Orat. in natali basilicae anniversario* in: *Liber Sacramentorum Gellonensis*, Introductio, Tabulae et Indices, S. 112.

lungsritus. Es ist der Text selbst, der in diesem Fall außergewöhnlich sprechend ist. Bemerkenswerterweise richtet sich das genannte Gebet explizit an das Volk, und tatsächlich steht die Gemeinde hier im Mittelpunkt.¹⁰¹ Inwiefern die Gemeinde am Gebet und seinem Inhalt teilhatte, lässt sich schon alleine aufgrund der fehlenden Rubriken des *ordo* kaum mehr ermitteln. Allgemeine Aussagen zur Teilnahme der Laien am liturgischen Geschehen sind ebenfalls nicht möglich, da die Forschung noch nicht zu einem schlüssigen Bild gefunden hat. Schließen einige Studien eine Partizipation der Laien am theologischen Gehalt der Liturgie nahezu aus, sehen andere in der Liturgie geradezu ein Instrument der theologischen Unterweisung.¹⁰² Einiges spricht dafür, dass diese uneindeutige Bewertungslage nicht zuletzt aus dem teilweise auf Exklusivität bedachten mittelalterlichen Kultvollzug selbst entspringt. Zur Illustration des Problems mag der oben besprochene Ausschluss der Laien von der Kirchweihe herangezogen werden. Vor diesem Hintergrund muss die Feststellung genügen, dass der Text des vorliegenden Gebetes für die Gemeinde konzipiert wurde; welche Wirkung er zeitigen konnte, kann nicht rekonstruiert werden.

In dem Gebet überlagern sich die im Begriff des Gotteshauses eingeschlossenen verschiedenen Bilder. Der Begriff *ecclesia* ist hier einmal mehr als spirituelles, transzendentes Symbol verwendet, bezieht sich aber gleichzeitig auf das Kirchengebäude. Die Denkfigur wird im Gebet durch die Ansprache Gottes als demjenigen entfaltet, der seine Wohnstatt aus lebendigen und auserwählten Steinen baut. Daneben tritt die Bitte des Volkes um Gottes Hilfe, damit, was seine Kirche in körperlichen Räumen (*corporalibus spatiis*) nutzt, auch durch geistliche Mehrung bereichert wird.¹⁰³ In das Gebet sind damit zwei Modelle des heiligen Raumes eingeschlossen, die sich als eine kunstvolle Verbindung meh-

101 Liber Sacramentorum Engolismensis LXXI. 2166, S. 335 AD POPULUM; Liber Sacramentorum Gellonensis 370, 2487, S. 378; Liber Sacramentorum Augustodunensis CCLV 1524, S. 180.

102 Donald BULLOUGH: Carolingian Liturgical Experience. In: Continuity and Change in Christian Worship. Papers Read at the 1997 Summer Meeting and the 1998 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, hrsg. v. Robert N. Swanson. Rochester/New York 1999, S. 29–64, hier S. 64, vertritt einen eher pessimistischen Ansatz und schließt seinen Aufsatz mit der Feststellung: „Perhaps among these folks [the laity] were a few who overcame the barriers between themselves and the celebrants at the altar, and experienced some of the emotions of living saints. But if they did, this remains for me as historian almost as much a mystery as the mysteries of the Passion, itself.“ Im Gegensatz hierzu sieht REPSHER: The Rite of Church Dedication, S. 137 den Sinn der Liturgie folgendermaßen: „The liturgy served to instruct the people and the clergy in the essentials of the Faith.“

103 Liber Sacramentorum Engolismensis, LXXI 2166, S. 335: AD POPULUM. *Deus qui de uiuis ac electis lapidibus aeternum maiestati tuae condidisti habitaculum, auxiliare populo supplicanti, ut quod ecclesiae tuae corporalibus proficit spatiis, spiritualibus amplificetur augmentis.*

rerer Bedeutungsschichten analysieren lassen. Seine Wohnstatt erbaut sich Gott dem Gebet zufolge aus lebendigen und auserwählten Steinen; die Steine stehen als Metapher für die Gemeindemitglieder – die Wohnstatt ist somit spirituell, bzw. transzendent zu verstehen. Zugleich versetzt das Gebet diese spirituelle Ordnung jedoch in ein körperlich-räumliches Arrangement, indem es davon spricht, dass die körperlichen Räume der Gemeinde dienen und gleichzeitig ihr spirituelles Wachstum fördern sollen. Gemeinde und körperlicher Raum sind in diesem Gebet also miteinander assoziiert. Damit entsteht eine Verflechtung beider, in der sie auseinander folgen und sich gegenseitig bedingen. An diesem Gebet lässt sich ein Deutungsschema erkennen, das von einem Ineinanderwirken von Gemeinde und Kirchengebäude ausgeht.

Aus der Bezeichnung „körperliche Räume“ ergibt sich eindeutig, dass die Materialität des Kirchengebäudes einen eigenen Stellenwert in der Interaktion von Gott und Gemeinde hatte. An diesem Beispiel wird sichtbar, dass die Hinwendung zum Raum als Analysekategorie zur Untersuchung heiliger Orte keinesfalls verfehlt ist. Allein der Begriff „körperliche Räume“ sollte aufhorchen lassen, da sich an ihm eine materielle Dimension des Heiligen eröffnet.

In diesem Gebet anlässlich des Kirchweihfestes vermischen sich spiritueller und konkreter Raum. Der Kirchenraum, in dem sich Transzendenz und Immanenz begegnen, ist ein Vorstellungsraum, der gleichzeitig Körperlichkeit besitzt. Daneben findet in dem Gebet die Vorstellung Ausdruck, dass eine Wechselwirkung zwischen Ort und Handelnden besteht. Während sich demnach ein Zusammenhang von körperlichem Raum und geistlichem Nutzen nachvollziehen lässt, ist nicht zu erkennen, wie sie im Einzelnen aufeinander bezogen sind. Um ein genaueres Bild dieser Verflechtung zeichnen zu können, müssen andere Quellen herangezogen werden.

1.7 Folgerungen

Die Kirchweihe in ihrer Ausformung um 800 schafft durch ein eindeutig auf den Raum bezogenes Handlungsritual einen abgegrenzten Raum, der zum Wohnort Gottes wird. Die Kirchweihe kann nun als Begründung der räumlichen Heiligkeit gelten, denn erst sie macht den Ort für die Reliquiendeposition und die Eucharistie tauglich.

Der rituelle Akt der Heiligung versinnbildlicht eindeutig eine Rauman eignung. Doch ist die Zeremonie, solange sie sich im Inneren der Kirche vollzieht, anscheinend nicht allgemein zugänglich. Die Handlungssymbolik bleibt so für einen Teil der Gemeinde im Verborgenen. Sichtbar ist allerdings die Umkreisung des Gebäudes, durch die auch der nicht in das Kircheninnere vordringende Zuschauer wahrnehmen konnte, dass der Raum von der Umgebung abgegrenzt sein sollte. Die handlungssymbolische Ausprägung des Kirchweihordo, die den

Raum in seiner ganzen Ausdehnung erfasst, führt zu dem Schluss, dass auch ohne Verständnis der Sprechakte die Transformation des Kirchengebäudes zu einem heiligen Ort sichtbar und verstehbar gemacht werden sollte. Dabei war das theologische Konzept, das hinter den rituellen Akten stand und sich in ihnen ausdrückte, wohl nicht auf das Verständnis der Gemeinde gerichtet, denn ihr waren nur Teile des Rituals zugänglich und die Sprache der Orationen wahrscheinlich unverständlich.¹⁰⁴ Damit kann der Kirchweihritus nicht ohne Weiteres als Mittel der religiösen Unterweisung interpretiert werden. Zwar drückt sich in der Liturgie eine Sicht des Kirchengebäudes aus, da sie sich jedoch nur eingeschränkt wahrnehmbar vermittelte, kann sie nicht in dem Maße instruierend gewirkt haben, wie weithin angenommen wird.¹⁰⁵ Das Ritual zielt damit gar nicht auf einen zu instruierenden Rezipientenkreis, sondern in erster Linie auf die Wirkung bei Gott. Der Liturgie liegt ein Vorstellungsmodell zugrunde, in dem der Mensch das Kirchengebäude Gott zueignet und ihn im Gegenzug dazu bewegt, es in Besitz zu nehmen.

Zwar sollte ein Teil des Rituals wohl mystisch bleiben, blickt man jedoch beispielsweise auf das Drogo-Sakramentar, lässt sich erkennen, dass es Versuche gab, den Kern des Rituals – nämlich die Vertreibung des Teufels und die Besitznahme des Ortes durch Gott – für alle sichtbar handlungssymbolisch darzustellen. Der Symbolismus des Rituals entfaltet vor allem im exorzistischen Teil und im Rekonziliationsordo ein Reinheitsnarrativ. In jenem wird Reinheit als ein kategorialer Bestandteil der Heiligkeit gedacht, die von Gott ausgeht und an der die Menschheit partizipieren soll. Durch den räumlichen Bezug des Rituals auf das Kirchengebäude wird letzteres Teil des Modells. Gerade im Rekonziliationsritus verdeutlicht sich, dass die Reinheit des Kirchengebäudes mit der spirituellen Verfassung der Gemeinde korreliert. Aus dem Akt des Gesprächs mit Gott im Kirchweihritual ergibt sich also ein Raum, der als besonderer Kommunikationsraum zwischen Gott und Mensch über die Kirchweihe hinaus Bestand haben, sowie eine Kultgemeinschaft, die, durch die Kirchweihe verbunden, sich der Aufrechterhaltung der Beziehung an diesem Ort widmen soll.

104 Zur Schwierigkeit, karolingische Liturgie als Gemeinschaftserlebnis zu deuten, siehe BULLOUGH: Carolingian Liturgical Experience.

105 Siehe REPSHER: The Rite of Church Dedication.

2 Das Haus Gottes ist keine Räuberhöhle – Ekklesiologie in den normativen Quellen der Karolingerzeit

2.1 Die herrscherlichen Kapitularien: Das Kirchengebäude als Kultort und der Kultvollzug

Als ein Höhepunkt in der Entwicklung des Konzeptes einer christlichen Gesellschaft gilt die karolingische Reform. Eines ihrer herausragenden Kennzeichen ist ein niemals enden wollender Strom königlicher Gesetzgebung, die versucht, korrektes Verhalten zu fördern, um so die Gesellschaft zu einer wahrhaft christlichen zu erziehen. In den letzten Jahrzehnten hat die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Reform auf ihre Wurzeln in merowingischen Vorstellungen hingewiesen.¹⁰⁶ Allerdings hat man gleichzeitig betont, dass die Idee der *admonitio* und *correctio* der Gesamtgesellschaft erst unter Karl dem Großen zur Blüte gelangt sei.¹⁰⁷ Der Eindruck bestätigt sich auch bei einem Blick auf jene Normierungen, die das Kirchengebäude betreffen.

Die frühesten Verlautbarungen der Karolinger zum Thema des heiligen Orts stammen aus der Zeit vor der Übernahme des Königtums und entsprangen den unter Bonifatius auf verschiedenen Synoden angestrebten Reformen. Der enge Zusammenhang von Synodalbeschluss und Kapitular hat dazu geführt, dass die Stücke sowohl im betreffenden Kapitularien- wie im Konzilienband der MGH enthalten sind.¹⁰⁸ Dennoch liegen die Konzilsbeschlüsse in diesem Falle nicht als Kanones vor, sondern nur als durch den Herrscher – bzw. Hausmeier – promulgierte Vorschriften. Demnach zeugen sie, obwohl sie Ausfluss kirchlicher Willensbekundung sind, von der herrscherlichen Initiative in Bezug auf kirchenrechtliche Themen.¹⁰⁹ Die Rechtsetzung in kirchenrechtlichen Fragen durch den Herrscher/Hausmeier ist dabei von Anfang an durch die seit merowingischer Zeit verbreitete Vorstellung geleitet, der König trage die Verantwortung für das Seelenheil des Volkes.¹¹⁰

106 Besonders deutlich ist dieser Gedanke in Bezug auf die Kapitularien herausgearbeitet worden bei BUCK: *Admonitio und Praedicatio*, S. 239–273; NELSON: *The Merovingian Church*.

107 Zur karolingischen Reform gibt es eine Flut an Texten, hier sollen nur beispielhaft einige genannt werden, die sich vornehmlich mit *correctio* und *emendatio* beschäftigen, z. B. Walter ULLMANN: *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*. London 1969; BUCK: *Admonitio und Praedicatio*; Mayke DE JONG: *Charlemagne's Church*. In: *Charlemagne. Empire and Society*, hrsg. v. Joanna E. Story. New York/Manchester 2006, S. 103–135.

108 Zum Problem der Klassifikation siehe BUCK: *Admonitio und Praedicatio*, S. 275–277.

109 BUCK: *Admonitio und Praedicatio*, S. 275–277.

110 Zur königlichen Verantwortung für das Seelenheil des Volkes siehe STAUBACH: *„Cultus divinus“*, S. 558. Zur Verbreitung dieses Gedankens im Mittelalter siehe Marita BLATTMANN: *„Ein Unglück für sein Volk“*. Der Zusammenhang zwischen Fehlverhalten

Schon der erste Beleg für die Reformbestrebungen durch die Karolinger enthält auch das Kirchengebäude betreffende Normen. Hierbei handelt es sich um ein Kapitular Karlmanns, das die Kanones des im Jahr 742 auf Betreiben Bonifatius' hin zusammengetretenen sogenannten Concilium Germanicum wiedergibt.¹¹¹ Den Aussagen Bonifatius' folgend galt das Konzil lange Zeit als Wiederaufnahme einer für ca. 80 Jahre eingeschlafenen Konzilstätigkeit. Der Logik der Wiederaufnahme der Konzilstätigkeit folgt auch die Zielsetzung der Synode, sie solle dazu dienen, das Gesetz Gottes und die Disziplin der Kirche wiederherzustellen, welche unter den vorangegangenen Herrschern verfallen war.¹¹² Obwohl die Forschung nicht der Auffassung ist, dass die Konzilstätigkeit, wie Bonifatius behauptet, für 80 Jahre völlig zum Erliegen gekommen war, erkennt sie das reformerische Potential der Synode an.¹¹³ Bedenkt man die missionarische Tätigkeit des Bonifatius, nimmt es nicht Wunder, dass sich ein Kapitel des aus diesem Konzil hervorgegangenen Kapitulars mit der Unterdrückung des Heidentums beschäftigt. Unter anderem verbietet es „dummen Menschen“, heidnische Riten in der Umgebung der Kirchen im Namen der Märtyrer und der Bekenner abzuhalten, da sie damit Gott und seine Heiligen erzürnen würden. Wie ein Großteil der Konzilsbeschlüsse bewegt sich diese Vorschrift im Rahmen der kanonischen Gesetzgebung der merowingischen Zeit, da sie den Gedanken aufgreift, dass bei der Kirche an Feiertagen nur dem Kult angemessene Feiern stattfinden sollen.¹¹⁴

Indizien für die besondere Stellung der Kirchen enthält auch ein Kapitular Pippins d. J. aus dem Jahre 744, das ebenfalls aus der durch Bonifatius angestoßenen Reformtätigkeit hervorging.¹¹⁵ Neben der Ermahnung, keine Unzucht zu treiben und kein falsches Zeugnis abzulegen, verbietet das 4. Kapitel des Kapitulars das Schwören eines Meineids in der Kirche. Damit wird jener das

des Königs und Volkswohl in den Quellen des 7.–12. Jahrhunderts. In: Frühmittelalterliche Studien 30 (1996), S. 80–102.

111 Zu den Veränderungen am Textbestand des *Germanicum* im Kapitular Pippins d. J., die deutlich auf den königlichen Willen verweisen, siehe BUCK: Admonitio und Praedicatio, S. 280 f.

112 Die Absichten und Gründe für seine Synodaltätigkeit äußert Bonifatius in einem Brief an Papst Zacharias, siehe MGH Epp. I, Bonifatii et Lulli epistolae 50, S. 299.

113 DE JONG: Charlemagne's Church, S. 108 f.

114 MGH Capit. I, 10. Karlmanni Principis Capitulare 742. April 21, c. 5, S. 25: (...) *quas stulti homines iuxta ecclesias ritu pagano faciunt sub nomine sanctorum martyrum vel confessorum, Deum et suos sanctos ad iracundiam provocantes* (...). Aufschlussreich für die merowingische Konzilsgesetzgebung zu diesem Thema ist vor allem das zwischen 647 und 653 abgehaltene Konzil von Chalon-sur-Saône, siehe Concilium Cabilonense A. 647–653, c. 19, Concilia Galliae A. 511–A. 695, S. 307. Im Unterschied zur karolingischen hat die merowingische Gesetzgebung die Veranstaltung von Festen bei der Kirche noch nicht explizit als heidnisch gekennzeichnet.

115 Zum Konzil von Soissons siehe Wilfried HARTMANN: Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien. Paderborn u. a. 1989, S. 56–59.

erste Mal zum Thema der fränkischen Gesetzgebung. In den Bußbüchern ist eine parallele Regelung hingegen schon um 700 bezeugt.¹¹⁶ Der Gesamtkontext des Kapitels legt nahe, dass es vornehmlich um die Implementierung eines christlichen Lebenswandels ging. Die Kirche als Raum spielt allenfalls eine sekundäre Rolle, wobei die Nennung des Ortes der Eidesleistung dennoch auf dessen Wert hinweist.

Von besonderer Bedeutung innerhalb der karolingischen Gesetzgebung in Bezug auf das Kirchengebäude ist eine Bestimmung Pippins für Aquitanien aus dem Jahre 768. Darin erhebt er die Forderung, dass verlassene Kirchen wieder errichtet werden sollen, und zwar durch die Bischöfe, die Äbte oder jene Laien, die daraus ein *beneficium* beziehen.¹¹⁷ Die Regelung kann zwar ganz allgemein auf das Kirchengut bezogen gewesen sein, dennoch kann daraus, dass hier nicht von entfremdeten, sondern verlassenen Kirchen die Rede ist, wohl gefolgert werden, dass auch das Kirchengebäude in den Wiederaufbau einbezogen werden sollte. Das besondere Augenmerk der karolingischen Könige in Bezug auf den unter anderem auch materiellen Erhalt der Kirchen sollte sich in der Folgezeit immer wieder in entsprechenden Bestimmungen niederschlagen. Bleiben die Beschlüsse unter den frühen Karolingern auf diese Schlaglichter beschränkt, erweiterte sich das Spektrum der Normen unter Karl dem Großen unter der Beibehaltung der schon entwickelten Themen fort. Bereits in seinem ersten – in seiner Echtheit nicht unumstrittenen¹¹⁸ – Kapitular nach der Übernahme der Herrschaft aus dem Jahr 769 griff Karl der Große auf die das Kirchengebäude betreffenden Beschlüsse des Concilium Germanicum aus dem Jahr 742 zurück.¹¹⁹ Parallel zu letzterem verbot auch er dem Kult unangemessene Riten bei der Kirche. Folglich bewegte sich Karl der Große zu Beginn seiner gesetzge-

116 MGH Capit. I, 12. Pippini principis capitulare Suessionense 744. Mart. 2, c. 4, S. 29: *Similiter decrevimus, ut laici homines legitimi vivant et diversis fornicationis non faciant et periurias in ecclesia non consentiant et falsi testimoniis non dicant et ecclesiam Dei in omni necessitate conservent.* Das erste Mal ist das Verbot des Meineids in der Kirche im Bußbuch Theodors von Canterbury nachweisbar, siehe Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen, U I 4, 1, S. 297: *Qui periurium facit in ecclesia XI annos peniteat.*

117 MGH Capit. I, 18. Pippini Capitulare Aquitanicum, c. 1., S. 42: *Ut illas ecclesias Dei qui deserti sunt restaurentur tam episcopi quam abbates vel illi laici homines qui exinde beneficium habent.*

118 Die Echtheit des ersten Kapitulars galt lange als umstritten. In jüngerer Zeit hat Gerhard SCHMITZ: Die Waffe der Fälschung zum Schutz der Bedrängten? Bemerkungen zu gefälschten Konzils- und Kapitularientexten. In: Fälschungen im Mittelalter. Bd. 2: Gefälschte Rechtstexte. Der bestrafte Fälscher. Hannover 1988, S. 79–110, hier S. 82–94 (dort auch die ältere Literatur), die Echtheit nochmals wahrscheinlich machen können. Zur Interpretation des ersten Kapitulars Karls und seiner Bedeutung für die Reform siehe BUCK: Admonitio und Praedicatio, S. 292–297.

119 Zur Übernahme aus dem *Concilium Germanicum* siehe BUCK: Admonitio und Praedicatio, S. 292.

berischen Tätigkeit noch im Rahmen der kanonischen Gesetzgebung merowingischer Zeit. Allerdings enthält das durch Karl promulierte Kapitel eine Begründung, die über die ältere Tradition hinausgeht. Betont die Version der Bestimmung von 742 nur, dass die unangemessene Feier der Riten den Zorn der Heiligen wachrufen würde, begründet der Text von 769 den Zorn explizit mit dem Fehlverhalten: Anstatt durch Wohlverhalten das Erbarmen der Heiligen hervorzurufen und damit ihre Hilfe zu erlangen, wie es eigentlich durch den Kult geschehen sollte, wecke man den Zorn der Heiligen und habe deshalb mit Strafe zu rechnen.¹²⁰ Die dem Gedanken zugrunde liegende Kausalkette, in der Wohlverhalten Gnade und Fehlverhalten Strafen nach sich ziehen, kann als prägend für das Reformwerk Karls gelten.

Neben dem Verbot des heidnischen Treibens bei der Kirche erfolgte 769 eine weitere Regelung, die sich mit der Bedeutung des Weihevorgangs als Heilungsritus beschäftigt. In ihr klingt der Zusammenhang zwischen Weihe und Nutzung der Kirche als Kultort an. So verordnet Karl der Große, dass Priester die Messe nur an Orten feiern sollen, die Gott geweiht seien. Eine Ausnahme des Verbots gilt nur für die Reise, aber selbst auf jener dürfe der Priester die Messe nicht an einem ungeweihten Ort lesen, denn der Gottesdienst soll nur an einem Tabernakel und einer steinernen Mensa,¹²¹ die von einem Bischof geweiht worden waren, gefeiert werden. Derjenige, der dessen ungeachtet eine Messe feiere, gefährde seinen Weihegrad.¹²² Schon vor dem ersten nachweisbaren vollentwickelten Kirchweihritus beschäftigt sich das Kapitular also mit der Notwendigkeit der Heiligung des Messortes.¹²³ Deutlich geht aus der Regelung hervor, dass es nicht mehr der Kultvollzug ist, der heiligt, sondern ein ihm vorausgegangenes Ritual, das die Anwesenheit Gottes garantieren soll. Dem Kultvollzug fällt in diesem Rahmen nur noch eine die Heiligkeit verstetigende Rolle zu. Gerade da sich die Bestimmung nicht allein auf den Kirchenraum bezieht, illustriert sie die besondere Bedeutung der bischöflichen Heiligung des Messortes. Die Vorschrift engt die Zahl der Orte ein, an denen heilige Handlungen in Form der Messe stattfinden können, trägt aber gleich-

120 MGH Capit. I, 19. Karoli Magni Capitulare Primum, c. 6., S. 45: (...) *quas stulti homines iuxta ecclesias ritu pagano faciunt sub nomine sanctorum martyrum vel confessorum Domini, qui potius quam ad misericordiam sanctos suos ad iracundiam provocant.*

121 Die Anweisung, dass nur Altäre aus Stein geweiht werden sollen, findet sich bereits in merowingischer Zeit: Concilium Epaonense A. 517, Concilia Galliae A. 511-A. 695, c. 26, S. 30. Eine karolingische Parallele ist MGH Capit. I, 47. Capitula excerpta de canone 806 vel post?, c. 16, S. 133: *De altaria non consecranda nisi lapidea.*

122 MGH Capit. I, 19. Karoli M. Capitulare Primum 769, c. 14, S. 46: *Nullus sacerdos nisi in locis Deo dicatis, vel in itinere positus in tabernaculis et mensis lapideis ab epsicopo [sic!] consecratis, missas celebrare praesumat. Quod si praesumerit, gradus sui periculo subiacebit.*

123 Der erste vollentwickelte Kirchweihritus ist wohl in den Jahren 768–781 entstanden, siehe BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe, S. 92 f.

zeitig dem Umstand Rechnung, dass der Gottesdienst eben nicht nur in Kirchengebäuden stattfand – war es doch anscheinend im Krieg und auf der Reise üblich, den Gottesdienst unter freiem Himmel zu feiern. Notwendig für die Messe war jedoch immer ein geweihter Altar.¹²⁴ Dem Gedanken gemäß, dass alleine die Kirche der rechte Ort des Kultes sei, erging im Jahre 789 an Priester das Verbot, Messen in ihren Häusern abzuhalten.¹²⁵ Auch diese Regelung betont die Notwendigkeit eines dem Kult gemäßen Ortes. Indem das Kirchengebäude zum einzigen Ort des Kultes und die Weihe zur Voraussetzung für den Gottesdienst erklärt wurde, stärkte man zugleich die Stellung der Bischöfe, da nur diese befähigt waren, die Kirche zu weihen. Das Weiherecht des Bischofs galt nicht nur für die Kirche, sondern gleichermaßen für den Altar; so sollte es Priestern erlaubt sein, den zerstörten Altar wiederzuerbauen und vom Bischof erneut weihen zu lassen.¹²⁶

Nicht nur die liturgische Wandlung des Raumes zur Kultstätte, sondern auch seine materielle Gestalt waren immer wieder Thema der Kapitularien Karls des Großen. Zum einen stehen seine Kapitularien damit in der Tradition der Kapitularien seines Vaters Pippin, zum anderen erweiterten sie aber deren Regelungen. Besonders eindrücklich dafür ist das Zeugnis der zur Zeit Karls des Großen abgehaltenen Frankfurter Synode von 794. Auf ihr legten die Teilnehmer fest, dass die Kirchengebäude und -dächer durch diejenigen verbessert und restauriert werden sollen, die daran ein *beneficium* haben. Dabei sollte wohl nicht nur dem natürlichen Verfall, sondern ebenso dem Diebstahl von Material aus dem Kirchengebäude entgegengewirkt werden, fügt die Bestimmung an die Forderung nach Restauration doch an, dass Holz, Steine oder Dachziegel, die dem Kirchengebäude entwendet und in Häusern verbaut

124 Einige Beispiele für die Messfeier außerhalb der Kirche bringt BRAUN: Der christliche Altar, S. 73–75; zu den die Tragaltäre betreffenden Regelungen und zu ihrem Gebrauch siehe ebd. S. 75–86. Zu den grundlegend theologischen Vorstellungen sowie dem den Tragaltar umgebenden Raum siehe PALAZZO: L'espace rituel.

125 MGH Capit. I, 23. Duplex legationis edictum 789 m. Martio 23., c. 25, S. 64: (...) *et non invitent presbyteros ad domus suas ad missam faciendam*. Die Bestimmung ist ebenfalls in den von Boretius noch als herrscherliches Kapitular edierten *Capitula a sacerdotibus proposita* enthalten, siehe MGH Capit I, 36. *Capitula a sacerdotibus proposita* 802, c. 9, S. 106. Inzwischen gilt es als Bischofskapitular Gaehrbalds von Lüttich, siehe *Capitula episcoporum* I, S. 3, Anm. 7.

126 MGH Capit. I, 114. *Capitula e conciliorum canonibus collecta* 801, c. 5, S. 232: *De ecclesia quae antea sacrata fuit, et pro qualibet occasione aut incendio altare eius fuit destructum, licentiam habeat pontifex in eadem iterum altare construere. Quod si pontifex aut pro senectute aut pro egritudine ad ipsum locum ambulare minime potuerit, tunc ille presbiter aut qualiscumque custos per consilium plebis ad suum pontificem altare deferat ad sacrandum; et ipse presbiter per auctoritatem pontificis sui in loco constituto ordinare debeat. Et si ecclesia [sic!] noviter aedificata fuerit, nullus episcopus habeat licentiam, sicut superius legitur, presbiterum transmittere, sed ipse pontifex pergat virtutes, conlocare vel altaria sacrare.*

wurden, der Kirche zurückgegeben werden sollen.¹²⁷ Der Erhalt der Kirchengebäude wurde demnach nicht nur aufgrund von natürlichen Verfallserscheinungen als notwendig angemahnt, sondern auch, weil Materialien aus ihm zum Hausbau verwendet wurden.

Die Kirche steht folglich nicht nur als Organisation unter königlichem Schutz,¹²⁸ vielmehr sind die materiellen Grundlagen des Kultes in ihn mit einbezogen. Neben den explizit auf die Kirchengebäude bezogenen Aussagen finden sich häufiger recht allgemein gefasste Bestimmungen zum Schutz des Patrimoniums der Kirchen, d. h. des Kirchengutes.¹²⁹ Indirekt hängen auch diese Regelungen mit dem Kirchengebäude zusammen, kam ihm doch ein Teil der Einnahmen aus dem Kirchengut zugute.¹³⁰ Diejenigen Kapitel, die sich ausdrücklich mit dem Kirchengebäude beschäftigen, zeugen davon, dass das Kirchengebäude ein hervorgehobener Teil des Kirchengutes war. Außerdem belegen sie eine besondere Verantwortung wie auch ein spezielles Interesse des Königs an den Kirchen.

Wissen wir bei vielen Normen nicht, wie ihre Kontrolle und Umsetzung aussehen sollte, geben die Bestimmungen zur Ausstattung des Kultortes Aufschluss darüber, wer jene Aufgaben übernehmen sollte. Einige der Kapitularien, die sich diesem Thema widmen, sind von der Forschung als Ausfertigungen für *missi dominici* identifiziert worden. Damit wenden sie sich direkt an diejenigen, die die königlichen Bestimmungen vor Ort bekannt machten und ihre Implementierung überwachen sollten.¹³¹ Neben den *missi* waren auch die Bischöfe

127 MGH Capit I, 28. Synodus Franconofurtensis 794 mense Junio, c. 26, S. 76: *Ut domus ecclesiarum et tegumenta ab eis fiant emendata vel restaurata qui beneficia exinde habent. Et ubi repertum fuerit per veraces homines, quod lignamen et petras sive tegulas, qui in domus ecclesiarum fuerint et modo in domo sua habeat, omnia in ecclesia fiant restaurata unde abstracte fuerunt.*

128 BRUNNER: Deutsche Rechtsgeschichte, S. 46–73, bes. S. 50 f.

129 GLATTHAAR: Bonifatius und das Sakrileg, S. 1–41. Zur Bedeutung der Kultvorsorge im Rahmen der karolingischen *correctio* siehe STAUBACH: ‚Cultus divinus‘.

130 Z.B. MGH Capit. episc. II, Hinkmar von Reims II, c. 16, S. 49 f. Zu den Einnahmen der Kirchen und ihrer Verteilung siehe auch Josef SEMMLER: Zehntgebot und Pfarrtermination in karolingischer Zeit. In: Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich Kempf, hrsg. v. Hubert Mordek. Sigmaringen 1983, S. 33–44.

131 Z.B. MGH Capit. I, 49. Capitula de causis diversis 807?, c. 4, S. 136: *Volumus itaque atque praecipimus, ut missi nostri per singulos pagos praevidere studeant omnia beneficia quae nostri et aliorum homines habere videntur, quomodo restaurata sint post annunciationem nostram sive destructa. Primum de ecclesiis, quomodo structae aut destructae sint in tectis, in maceris sive parietibus sive in pavimentis necnon in pictura etiam in luminariis sive officiis.* Siehe außerdem MGH Capit. I, 43. Capitulare missorum in Theodonis villa datum primum, mere ecclesiasticum, c. 8, S. 121; MGH Capit. I, 46. Capitulare missorum Niumagae datum 806 m. Martio, c. 3, S. 131; MGH Capit. I, 62. Capitulare

dazu aufgerufen, die Durchsetzung der Normen zu kontrollieren.¹³² Zwar lässt sich durch die Aufforderungen nicht belegen, wie die Praxis der Implementierung der Normen aussah, doch ist deutlich, dass man zu einer breiten Bekanntmachung der Beschlüsse gewillt war.

Die außerordentliche Bedeutung des Kirchengebäudes sowie dessen Ausstattung für den Kult und die daraus abgeleiteten Forderungen werden zu Zeiten Karls des Großen nicht nur zum Thema der normativen Quellen, sie finden auch in einer Fülle anderer Zeugnisse Niederschlag. In diesem Zusammenhang ist ein Brief Erzbischof Leitrads von Lyon, den er zwischen 809 und 812 Karl dem Großen schrieb, besonders aufschlussreich. In diesem Brief schildert Leitrad nämlich seine Verantwortung für die Kirchenbauten. Seit seiner Amtseinstellung durch Karl – so berichtet Leitrad – habe er unermüdlich daran gearbeitet, den Zustand seiner Diözese zu verbessern. Notwendig war seine Initiative, da die Diözese bei seinem Amtsantritt im Inneren sowie im Äußeren zerfallen gewesen sei. Das Innere und das Äußere stellen in Leitrads Brief Kategorien zur Erfassung der materiellen und spirituellen Grundlage des Kultes dar: So seien priesterliche Pflichten sowie die Kirchengebäude als auch der Kult vernachlässigt worden.¹³³ Daher habe er seine Energie nicht nur auf die Reform der Liturgie gerichtet, sondern auch auf die Restaurierung der Kirchen. Leitrad verhält sich folglich gemäß den normativen Forderungen der Kapitularien: Er bemüht sich um die innere Reform des Glaubens und widmet sich zugleich den Kirchenbauten. Der enge Zusammenhang von Politik, Architektur und Theologie, der sich in normativen Forderungen der Kapitularien wie im Briefe Leitrads niederschlägt, lässt sich ebenfalls für das Werk und die Bautätigkeit Angilberts von Saint-Riquier nachweisen.¹³⁴ Weiterhin bezeugen bis heute erhaltene Bauwerke – wie beispielsweise die Klosterkirche von Müstair – diese Wechselbeziehung.¹³⁵ Die reiche Ausstattung der karolingischen Kirchen ist

missorum Aquisgranense primum 809, c. 1, S. 150; MGH Capit. I, 63. Capitulare missorum Aquisgranense alterum 809, c. 1, S. 152.

132 Siehe MGH Capit. I, 42. Capitula ecclesiastica ad Salz data 803–804, c. 1, S. 119: *Ut ecclesiae Dei bene constructae et restauratae fiant, et episcopi unusquisque infra suam parochiam exinde bonam habeat providentiam, tam de officio et luminaria [sic!] quamque de reliqua restauratione.* Schon Pippin hatte die Bischöfe, Äbte und Beneficiumsinhaber dazu aufgerufen, vernachlässigte Kirchen zu restaurieren, siehe MGH Capit. I, 18. Pippini Capitulare Aquitanicum 768, c. 1, S. 42.

133 MGH Epp. II, Leitrad archiepiscopus Lugdunensis, Epp. 30, S. 542: *Erat enim tunc supradicta ecclesia in multis rebus destituta interius exteriusque, tam in officiis quam in aedificiis vel in caeteris ecclesiasticis ministeriis.*

134 Susan A. RABE: Faith, Art, and Politics at Saint-Riquier. The Symbolic Vision of Angilbert. Philadelphia 1995, S. XIII, S. 138–147; siehe dort auch zur architektonischen Ikonographie: S. 111–137.

135 Zur architektonischen Ausgestaltung siehe z. B. Jürgen GOLL/Matthias EXNER/Susanne HIRSCH: Müstair. Die mittelalterlichen Wandbilder in der Klosterkirche. Zürich 2007.

überdies durch pragmatisches Schriftgut, wie zum Beispiel Inventarverzeichnisse, belegt.¹³⁶

Neben der Sorge um das Kirchengebäude in seiner architektonischen Gestalt ist auch die Ausstattung der Kirche häufig Thema der Kapitularien. Ein wichtiges Element ist hierbei die Beleuchtung der Kirchen, so fordern die Kapitularien verschiedentlich dazu auf, die angemessene Illumination der Kirche zu gewährleisten.¹³⁷ Die Helligkeit der Kirche gehört ganz ohne Frage in den Bereich der angemessenen Gestaltung der Wohnstatt Gottes.¹³⁸ Außerhalb der Kapitularien zeugen vor allem Urbare und Urkunden von den Bemühungen um die Beleuchtung der Kirchen, denn sie verzeichnen häufig die an die Kirchen abzugebenden Wachsmengen.¹³⁹ Anscheinend stand es trotzdem mit ihr nicht immer zum Besten, berichtet Hrabanus Maurus doch, Ludwig der Fromme habe, als er bei einem Besuch des Klosters Fulda in deren Kirche die Lampen mit Schweineschmalz gefüllt sah, dem Kloster einen Olivenhain in Italien versprochen.¹⁴⁰ Die Zusage eines Olivenhains, der der Gewinnung von Öl zur Beleuchtung der Kirche diene, macht recht deutlich, dass der Kaiser eine Speisung der Lampen mit Schweineschmalz als nicht angemessen beurteilte und dem mangelhaften Zustand Abhilfe schaffen wollte.

Die Ausstattung der Kirchengebäude gehört somit ebenso sehr zum richtigen Kult wie der korrekte Kultvollzug. Das Wechselverhältnis von Ausgestal-

136 Zu den Inventaren siehe Carl I. HAMMER: Country Churches, Clerical Inventories and the Carolingian Renaissance in Bavaria. In: Church History 49 (1980), S. 5–17.

137 Die Beleuchtung taucht häufig in Zusammenhang mit der Frage nach dem Erhalt der Kirchengebäude wie des Kultes insgesamt auf, siehe z. B.: MGH Capit. I, 43. Capitulare missorum in Theodonis villa datum primum, mere ecclesiasticum, c. 8, S. 121; MGH Capit. I, 49. Capitulare de causis diversis, c. 4, S. 136; MGH Capit. I, 89. Capitulare cum episcopis langobardicis deliberatum, c. 4, S. 189; MGH Capit. I, 150. Admonitio ad omnes regni ordines, c. 5, S. 304.

138 Eindrucksvoll belegen das die Libri Carolini: Libri Carolini IV 3, S. 495: (...) *plereque basilicę in eorum terris non solum luminaribus et tymiamatibus, sed etiam ipsis carent tegminibus, quippe cum in regno a Deo nobis concesso basylicę ipso / opitulante, qui eas conservare dignatur, affluenter auro argentoque, gemmis ac margaritis ceteris venustissimis redundant apparatibus, et qui imaginibus luminaria concinnare et tymiamata adolere respuimus, loca divinis cultibus mancipata rebus pretiosissimis exornamus*. Zur Vorstellung der Kirche als heiligem Ort in den Libri Carolini siehe Xavier PAYET: L'image des lieux de culte dans les Livres carolins. La question des idées directrices à travers la 'Renaissance carolingienne en architecture'. In: Texte et archéologie monumentale. Approches de l'architecture médiévale, hrsg. v. Philippe Bernardi. Montagnac 2005, S. 82–92.

139 François-Louis GANSHOF: Le polyptyque de l'abbaye de Saint-Bertin (844–859). In: Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 45 (1975), S. 57–209, hier S. 209.

140 MGH Epp. V, Hrabanus Maurus: Epistolarum Fuldensium fragmenta, S. 517: *Et Ludovicus cum vidisset in Fuldensi ecclesia lucernas ex adipe porcorum ali, promisit in Italia se donaturum isti coenobio oliventum*.

tung des Kultorts und des Kultvollzugs lässt sich immer wieder anhand der Kapitularien belegen. So fordert ein Kapitular aus dem Jahre 806 die missi dazu auf, den Zustand der Kirchengebäude sowie die Lesung, den Gesang und die Disziplin in den Kirchen zu prüfen.¹⁴¹ Dennoch konnte das Kirchengebäude wohl nicht die gleiche Zentralität wie der Kultvollzug beanspruchen. Das geht ganz deutlich aus einem späteren Kapitular hervor, in dem das Ansinnen, Kirche und Kult zu restaurieren, wieder aufgegriffen wird, denn dort ist eine Bestimmung enthalten, die die Bedeutung der Ausschmückung gegenüber dem rechten Lebenswandel zurückstellt. So argumentiert das Kapitular, dass Priester und Mönche richtig singen und lesen können sowie ein gerechtes und gutes Leben führen sollen, denn es sei zwar gut, wenn die Kirchen schön anzusehen seien, aber vorzuziehen sei es, sie durch einen guten Lebenswandel zu schmücken. Weiter heißt es, dass die Errichtung von Basiliken die Gewohnheit des Alten Gesetzes nach sich ziehe, die Verbesserung der Sitten jedoch im eigentlichen Sinne dem Neuen Testament entspringe.¹⁴² Das Kapitel veranschaulicht mit dieser Argumentation, dass die Normen ihren Ursprung in theologischen Vorstellungen haben, greift es doch in expliziter Weise das Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen in Beziehung zum eigenen Kultvollzug auf. Die Gegenüberstellung von Altem und Neuem Testament rekurriert hierbei auf den Gedanken der Aufhebung der Gesetze des Alten Testamentes durch die Menschwerdung Christi. Dennoch verwirft die Regelung die alttestamentlichen Vorschriften nicht, sondern ordnet sie nur der im Neuen Testament geforderten Verbesserung der Sitten unter.¹⁴³ Folglich sollen die Bemühungen um die Korrektur der spirituellen Ausdrucksformen im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen und nicht das Äußere des Kultes. Zugleich reflektiert das Kapitel die Wirksamkeit der alttestamentlichen Überlieferung für die eigene Zeit. In ihm spiegelt sich somit die Bedeutung der Bibelexegese als Grundlage für die normativen Bestimmungen. Selbst im normativen Kontext wird das spezifische Verständnis der Heilsgeschichte als Kontinuum, in dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander verbunden sind, zum Ausdruck gebracht.

141 MGH Capit. I, 46. Capitulare missorum Niumagae datum 806 m. Martio, c. 3, S. 131: *Ut praedicti missi per singulas civitates et monasteria virorum et puellarum praevideant, quomodo aut qualiter in domibus aecclesiarum et ornamentis aecclesiae emendatae vel restauratae esse videntur, et diligenter inquirant de conversatione singulorum vel quomodo emendatum habeant quod iussimus de eorum lectione et canto [sic!] caeterisque disciplinis aecclesiasticae regulae pertinentibus.*

142 MGH Capit. I, 72. Capitula de causis cum episcopis et abbatibus tractandis 811, c. 11, S. 164: (...) *Et quamvis bonum sit, ut ecclesiae pulchra sint aedificia, praefereendus tamen est aedificiis bonorum morum ornatus et culmen; quia, in quantum nobis videtur, structio basilicarum veteris legis quandam trahit consuetudinem, morum autem emendatio proprie ad novum testamentum et christianam pertinet disciplinam.*

143 Eine ähnliche Verarbeitung findet das Motiv im Werk Walahfrid Strabos, siehe Walahfrid Strabo: *Libellus de exordiis et incrementis*, c. 14, S. 96.

Im Rahmen der Frage des Erhalts und der Restaurierung der Kirchengebäude diskutieren die Kapitularien auch die mögliche Zerstörung von Kirchen. Das Kapitular der Synode von Frankfurt befiehlt in diesem Zusammenhang nicht nur die Rückgabe von Material, das aus der Kirche entwendet wurde, sondern auch den Schutz des Kirchenbaus im Ganzen: Zwar sei der Verkauf den Erbauern der Kirchen erlaubt, doch dürfe die Kirche nicht zerstört werden, sondern müsse unversehrt mit den täglichen liturgischen Verpflichtungen erhalten bleiben.¹⁴⁴ Die Bestimmung zielt im Kern auf das Verhältnis von Kult und Kirchengebäude als Immobilienbesitz. Die Beziehung zwischen dem Eigentum an der Kirche und der Kultausübung ist schon häufig Thema der Forschung gewesen, wobei man sich weitgehend auf die von Ulrich Stutz entwickelte Theorie des sogenannten Eigenkirchenmodells stützte, die die Verfügungsgewalt über Kirche und Kult in der Hand des Besitzers der Kirche gesehen hat.¹⁴⁵ Das Modell von der Eigenkirche ist in jüngerer Zeit mehrfach in Zweifel gezogen worden.¹⁴⁶ Kritik ist dabei vor allem an der Vorstellung geübt worden, dass der Grundherr auch die geistliche Leitungsgewalt habe, könne doch kaum bestritten werden, dass der Bischof die volle Kontrolle über den Kult ausübte.¹⁴⁷ Vor dem Hintergrund der kultischen Leitungsgewalt des Bischofs ist auch die Forderung des Frankfurter Kapitulars zu verstehen: Das Kirchengebäude ist veräußerbar, der Kult ist jedoch unabhängig davon beizubehalten.

144 MGH Capit. I, 28. Synodus Franconofurtensis 794 mense Junio, c. 54, S. 78: *De ecclesiis quae ab ingenuis hominibus construuntur: licet eas tradere, vendere, tantummodo ut ecclesia non destruat, sed serviuntur cotidie honores*. Diese Bestimmung mag mit der älteren Regelung zusammenhängen, dass Reliquien nur dort eingebracht werden sollen, wo sie auch tägliche Verehrung erfahren, siehe Collectio Vetus Gallica XVIII *De Reliquiis sanctorum et oratoriis villarebus* [sic!], S. 429 f.

145 Ulrich STUTZ: Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts. Berlin 1895 (ND Darmstadt 1959). Noch im Rahmen der STUTZ'schen Theorie, jedoch ablehnend gegenüber dessen Konzeption der rechtlichen Fassung der geistlichen Leitungsgewalt des Herren ist Wilfried HARTMANN: Der rechtliche Zustand der Kirchen auf dem Lande: die Eigenkirche in der fränkischen Gesetzgebung des 7. bis 9. Jahrhunderts. In: Christianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze, hrsg. v. Centro italiano di studi sull'alto medioevo. Spoleto 1982, S. 397–444.

146 Steffen PATZOLD: Den Raum der Diözese modellieren? Zum Eigenkirchen-Konzept und zu den Grenzen der potestas episcopalis im Karolingerreich. In: Les élites et leurs espaces. Mobilité, rayonnement, domination (du VIe au XIe siècle), hrsg. v. Philippe Depreux, François Bougard u. Régine LeJan. Turnhout 2007, S. 225–247, dort auch Verweise auf weiterführende Literatur. Siehe außerdem Andreas HEDWIG: Die Eigenkirche in den urbarialen Quellen zur fränkischen Grundherrschaft zwischen Loire und Rhein. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abt. 78 (1992), S. 1–64.

147 PATZOLD: Den Raum der Diözese modellieren?, S. 242–245.

Obwohl die Zerstörung der Kirchen in Eigenbesitz als illegitim betrachtet wurde, scheint die Regelung sich nur auf den besonderen Fall der Kirchen in laikalem Besitz zu beziehen. In anderen Fällen erlauben die Kapitularien die Zerstörung nicht mehr gebrauchter Kirchen nämlich durchaus.¹⁴⁸ Sie beschreiben aber eine grundlegend andere Situation als die Verfügung der Synode von Frankfurt über veräußerbare Kirchen, betrifft die Auflösungserlaubnis doch nur überflüssige Kirchen, die wohl deshalb abgeschafft werden konnten, da der Kultvollzug auch ohne sie garantiert werden konnte. Wie bei der Zerstörung der Kirchen mit der Heiligkeit des Ortes umgegangen wurde, ist dem Kapitularientext nicht zu entnehmen. Die gezielte Auflassung von Kirchen ist auch in anderen Zusammenhängen kaum greifbar. Einzig die Bußbuchliteratur verzeichnet, was mit dem Material aus den abgerissenen Kirchen geschehen soll. Ihr Holz darf alleine zum Bau einer neuen Kirche verwendet werden oder den Mönchen zugute kommen; keinesfalls sei es hingegen gestattet, es dort einzusetzen, wo Laienwerke stattfinden.¹⁴⁹

Die bisher besprochenen Texte zeigen, dass sich die Kapitularien zum Teil bereits vor der *Admonitio generalis* von 789 in fundamentaler und spätere Tendenzen beeinflussender Weise des Themas des Kirchengebäudes angenommen haben. Dennoch ist die *Admonitio* das erste Kapitular, das sich mit diesem in nahezu theologischer Perspektive beschäftigt und so neue Kategorien und Raster für das Verhalten im Kirchengebäude findet.¹⁵⁰

Die *Admonitio generalis* ist eines der zentralen Dokumente der karolingischen Reform. Sie beinhaltet ein Programm, das im Weiteren eine beträchtliche Wirkung entfalten konnte. Davon zeugen zum einen die vielen Überlieferungsträger der *Admonitio generalis* selbst,¹⁵¹ zum anderen die häufige Aufnahme ihrer Argumente in andere Zusammenhänge.¹⁵² Die Forschung hat schon häufiger darauf hingewiesen, dass die *Admonitio* den Beginn der vertieften programmatischen Gesetzgebung Karls darstellt, die auf *correctio* und *emendatio* des gesamten Volkes zielte. In ihr kulminiert der Gedanke, dass die Franken als

148 MGH Capit. I, 40. Capitulare Missorum 803, c. 1, S. 115: *De ecclesiis emendandis, et ubi in unum locum plures sunt quam necesse sit, ut destruantur quae necessaria non sunt, et alia conserventur.*

149 Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen, U II 1, 3, S. 312: *Ligna aeccliesię non debent ad aliud opus coniungi nisi ad ecclesiam aliam vel igni comburenda vel ad profectum in monasterio fratribus, vel coquere cum eis panes licet et talia in laicata opera non debent procedere.*

150 Eine quellenkritische und umfassende inhaltliche Interpretation findet sich bei BUCK: *Admonitio und Praedicatio*, S. 67–156.

151 Hubert MORDEK: *Bibliotheca capitularium regum Francorum manuscripta*. Überlieferung und Traditionszusammenhänge der fränkischen Herrschererlasse. München 1995, S. 1082.

152 Für die Glaubenthematik hat BUCK: *Admonitio und Praedicatio*, S. 135, Anm. 412, Ähnliches nachweisen können.

Volk Gottes dessen Gesetzen folgen sollten, damit die weltliche Ordnung der biblischen genügen könne.¹⁵³ Auf's Deutlichste zeigt sich ihr spezifischer Charakter in der Aufnahme einer ganzen Reihe von Bibelstellen, die als *lex* oder *praecepta domini* zur Untermauerung der eigenen Ambitionen angeführt werden.¹⁵⁴ Nicht nur hinsichtlich der Gebote ist die *Admonitio* durch die Bibel inspiriert, auch das hinter ihr stehende Modell der Königsherrschaft beruht auf ihr. Die Gestaltung der Rolle des Herrschers basiert auf der Figur des Josias, der durch seine Ermahnung zur Verehrung Gottes und rechten christlichen Lebensführung beitragen will. Es ist bezeichnend, dass gerade der biblische König Josias als Vorbild gewählt wurde, ist dessen Herrschaftsführung doch der Inbegriff der Kultfürsorge.¹⁵⁵

Über die Motivik der *Admonitio* ist schon viel diskutiert worden, als eine ihrer Wurzeln sieht die Forschung einen Brief des irischen Peregrinus Cathwulf an Karl den Großen.¹⁵⁶ Der Brief ist für die hier verfolgte Fragestellung insofern von Interesse, als Cathwulf unter anderem den Mord und den Meineid, besonders in der Kirche, als durch den König zu bekämpfende Übel nennt.¹⁵⁷ Dadurch geht der Brief, wenn auch nur äußerst marginal, auf die Verantwortung des Königs in Bezug auf das Verhalten im Kirchengebäude ein. Obwohl der Brief die *Admonitio* maßgeblich beeinflusst haben soll, ist ein direkter Zusammenhang zwischen der in ihm enthaltenen Aussagen zum Kirchengebäude und der Behandlung des Gegenstands in der *Admonitio* nicht zu postulieren. Ist doch der Mord in der Kirche in der *Admonitio generalis* kein Thema und das Verbot des Meineides in der Kirche schon Teil früherer fränkischer Verlautbarung. Dennoch mahnt der Brief Cathwulfs die Verantwortung des Königs, gerade das Verhalten in der Kirche in den Blick zu nehmen, an und kann somit zum Teil des allgemeinen Diskurses über das Kirchengebäude gerechnet werden, zu dem auch die *Admonitio generalis* gehört.

153 DE JONG: Charlemagne's Church, S. 104 f.

154 Siehe BUCK: *Admonitio* und *Praedicatio*, S. 85.

155 MGH Capit. I, 22. *Admonitio generalis*, 789 m. Martio 23., S. 54: *Nam legimus in regnorum libris, quomodo sanctus Iosias regnum sibi a Deo datum circumeundo, corrigendo, ammonendo ad cultum veri Dei studuit revocare (...).* Zur Verwendung des Josias als Vorbild siehe STAUBACH: 'Cultus divinus', S. 557.

156 Mary GARRISON: The English and the Irish at the Court of Charlemagne. In: Karl der Große und sein Nachwirken, hrsg. v. Paul Leo Butzer, Max Kerner u. Walter Oberschelp. Bd. I. Turnhout 1997, S. 97–123.

157 Cathuulfus Carolo I Francorum regi prosperitatem gratulatur, MGH Epp. IV, S. 504: *Maleficos, [vene]ficos, tempestarios, strigas, phitonissas, fures, homicidas, maxime in ecclesiis Dei...latrarias, adulteros, rapaces, falsidicos in publico vel qui fariatos frangunt, vel qui vendunt christianos in gentilitatem, periuratos maxime in ecclesia [sic!] Dei et falsa moneta, demas non reddentes, ecclesiarum spoliatores vel raptores; (...) Haec et his similia corrigere vel damnare pro vindictae legis ... recte iudicare, quod minister Dei es in his omnibus et vindex, et reliqua.*

Die königliche Verantwortung für das Seelenheil, die daraus resultierende Normsetzung und deren Verbindung mit den verschiedenen Bedeutungsebenen des Begriffs *ecclesia* zeigen sich schon im Prooemium der *Admonitio generalis*. Bereits dort wird unabhängig vom Kirchengebäude in seiner Materialität das Bild der „Mauern der kirchlichen Festigkeit“ evoziert. So fordert es die guten Hirten dazu auf, die irrenden Schafe auf den Schultern guter Beispiele in die „Mauern der kirchlichen Festigkeit“ zurückzutragen, damit der hinterhältige Wolf keinen, der kirchliche Satzungen übertrete oder sich gegen die Konzilien vergehe, antreffe und verschlinge.¹⁵⁸ Diesen Gedanken hat schon Thomas M. BUCK in Zusammenhang mit einer der wichtigsten Aussagen der *Admonitio* zum Kirchengebäude gebracht. Jedoch legt er die Beziehung der Gebäudemetapher zum realen Kirchengebäude nicht offen. So bezieht er den im 71. Kapitel eindeutig für das Kirchengebäude verwendeten Begriff *domus Dei* nur insofern in seine Überlegung ein, als er damit belegt, dass in der Einleitung der *Admonitio* die Kirche als wehrhaftes Haus (*domus Dei*) gezeichnet werde,¹⁵⁹ wobei die Mauern das Kirchenrecht symbolisieren. Über Thomas M. BUCKs Feststellung hinaus kann man aber wohl davon ausgehen, dass der Bezug zwischen dem 71. Kapitel und dem Proöm weitreichender ist, denn beide zielen auf das Wohlverhalten der Gläubigen innerhalb der *ecclesia* ab. Anhand der Vielschichtigkeit der Bezüge erhellt, dass sich die *Admonitio generalis* des Facettenreichtums des *ecclesia*-Begriffs bedient. Die *Admonitio* spielt hier nämlich mit den semantischen Möglichkeiten der Begriffe, die auf die spirituelle wie auf die materielle Kirche abzielen können. Erst in der assoziativen Verbindung von beiden semantischen Ebenen eröffnet sich der gesamte Bezugshorizont der

158 BUCK: *Admonitio und Praedicatio*, S. 109 f. Vgl. MGH Capit. I, 22. *Admonitio generalis*, 789. m. Martio 23, S. 53: [...] *quapropter placuit nobis vestram rogare solertiam, o pastores ecclesiarum Christi et ductores gregis eius et clarissima mundi luminaria, ut vigili cura et sedula ammonitione populum Dei ad pascua vitae aeternae ducere studeatis, et errantes oves bonorum exemplorum seu adhortationum humeris intra ecclesiasticae firmitatis muros reportare satagimini, ne lupus insidians aliquem canonicas sanctiones transgredientem vel paternas traditiones universalium conciliorum excedentem, quod absit, inveniens devoret.*

159 BUCK: *Admonitio und Praedicatio*, S. 109 f.: „Eingangs war deutlich das Bild der Kirche als eines wehrhaften Hauses (*domus dei*) gezeichnet worden, dessen festgefügte Mauern (*ecclesiasticae firmitatis muri*) die Angehörigen des ‚*populus Dei*‘ umschließen.“ Vgl. MGH Capit. I, 22. *Admonitio generalis*, 789. m. Martio 23, c. 71, S. 59: *Aliquid sacerdos, aliquid populus. Item placuit nobis ammonere reverentiam vestram, ut unusquisque vestrum videat per suam parochiam, ut aeclesia Dei suum habeat honorem, simul et altaria secundum suam dignitatem venerentur, et non sit domus Dei et altaria sacrata pervia canibus, et ut vasa sacrata Deo cum magna diligentia ab eis colligantur qui digni sunt vel cum honore serventur, et ut secularia negotia in ecclesiis non agantur, quia domus Dei domus orationis debet esse, non spelunca latronum; et ut intentos habeant animos ad Deum quando veniunt ad missarum sollempnia [sic!], et ut non exeant ante completionem benedictionis sacerdotalis.*

Regelungen, zum einen sind sie auf das Innere der Gläubigen ausgerichtet, zum anderen auf deren äußerliche Handlungen wie den Kult.

Die *Admonitio* spricht insgesamt von drei Gegenständen, die im direkten Zusammenhang mit dem Kirchengebäude stehen: der Zutritt der Frauen zum Altar, die Leistung eines Meineides in der Kirche und ganz allgemein das Verhalten in der Kirche. Der erste Teil der *Admonitio*, der vornehmlich auf der Rechtsetzung älterer Konzilsbeschlüsse beruht, verfügt, dass Frauen keinen Zugang zum Altar haben sollen.¹⁶⁰ Das Kapitel wendet sich auffälligerweise nur an Kleriker und Nonnen; wahrscheinlich sollte die Verwehrung des Zugangs zum Allerheiligsten selbst für Nonnen betont werden. Das Verbot scheint notwendig gewesen zu sein, da Nonnen aufgrund ihres besonderen Status wohl trotz Verbots die Nähe zum Heiligsten suchten.¹⁶¹

Nicht wesentlich aufschlussreicher für die Vorstellung vom heiligen Raum ist die Aufforderung, den Meineid in der Kirche zu unterlassen. In der *Admonitio generalis* definiert sich der Meineid primär als gegen Gott gerichtetes Vergehen.¹⁶² Begründet liegt das Verbot in der Sorge, mit ihm gegen das göttliche Wort zu handeln und den Namen Gottes zu beschmutzen. Das Verbot erschöpft sich aber nicht in dieser Begründung, vielmehr bietet es auch Überlegungen zur Materie, auf die der Eid geleistet wird. Der Eid wird häufig auf die

160 MGH Capit. I, 22. *Admonitio generalis*, 789 m. Martio 23., *Admonitio* c. 17, S. 55: *Clericis et nonnanis. Item in eodem concilio, quod non oporteat mulieres ad altare ingredi.* Eine Parallele findet sich im *Capitulare Missorum item speciale*, siehe MGH Capit I, 35. *Capitulare Missorum item speciale* 802?, c. 6., S. 102. Allgemein zur weiblichen Teilnahme an der Eucharistie im Früh und Hochmittelalter: Michel LAUWERS: *Les femmes et l'eucharistie dans l'Occident médiéval: interdits, transgressions, dévotions.* In: *Pratiques de l'eucharistie dans les Église d'orient et d'occident*, hrsg. v. Nicole Bériou u. Béatrice Caseau. Bd. 1. *L'institution.* Paris 2009, S. 445–476.

161 Für die merowingische Zeit ist dieses Phänomen untersucht, siehe MUSCHIOLE: *Famula dei*, S. 192–222.

162 MGH Capit. I, 22. *Admonitio generalis* 789 m. Martio 23, c. 64, S. 58: *Omnibus: Item habemus in lege, Domino praecipiente: „non periurabis in nomine meo, nec pollues nomen domini Dei tui“, et „nec adsumes nomen domini Dei tui in vanum“. Ideo omnino ammonendi sunt omnes diligenter, ut caveant periurium, non solum in sancto evangelio vel in altare seu in sanctorum reliquiis; (...) „Deus caritas est“; item ipse Dominus in euangelio: „ego sum via et veritas“, ideo qui in veritate et caritate iurat, in Deo iurat. Item cavendum est, ne farisaica superstitione aliquis plus aurum honoret quam altare; ne dicat ei Dominus: „stulte et caece, quid est maius: aurum vel altare quod sanctificat aurum?“ Sed et nobis honestum videtur, ut, qui in sanctis habeat iurare, hoc ieiunus faciat cum omni honestate et timore Dei; et sciat, se rationem redditurum Deo uniuscuiusque iuramenti, ubicumque sit, sive intra aecclesiam, sive extra aecclesiam.* Andreas ROTH: *Art. „Meineid“.* In: *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, Bd. 19, S. 508–510, sieht den Meineid deshalb auch in die Nähe der Gotteslästerung gestellt. Heinz HOLZHAUER: *Art. „Meineid“.* In: *Handwörterbuch zur Rechtsgeschichte*, Bd. 3, Sp. 447–458, hier Sp. 451, will bei der weltlichen Bestrafung allerdings keinen Zusammenhang mit der Gotteslästerung gelten lassen.

Symbole göttlicher Gegenwart abgelegt. Dementsprechend verbietet die *Admonitio* ganz konkret, auf das heilige Evangelium, den Altar oder die Reliquien der Heiligen einen Meineid zu schwören. Der Meineid zieht demnach nicht nur den Namen Gottes, sondern indirekt auch dessen materielle Zeichen in Mitleidenschaft. Es ist nicht ausschlaggebend, dass die Kirche Ort des Schwurs ist. So muss über jeden Eid vor Gott Rechenschaft abgelegt werden, egal ob er in der Kirche oder außerhalb stattfand. Obwohl der Status der Kirchengebäude in den Überlegungen allenfalls sekundär ist, nennt man es als Ort, da es häufiger Schauplatz von Eidesleistungen war.

Das in der Folge einflussreichste und innovativste Kapitel der *Admonitio* zum Thema des Verhaltens in der Kirche ist indes Kapitel 71. Es wendet sich an Laien und Priester, womit deutlich ist, dass die in ihm niedergelegten Ideen die gesamte Gesellschaft ansprechen sollten. Das Kapitel fordert, dass die Kirchen ihren honor haben sollen sowie die Altäre ihrer Würdigkeit gemäß verehrt werden, dass das Haus Gottes und die geheiligten Altäre Hunden nicht zugänglich gemacht und dass keine weltlichen Geschäfte oder unnützes Geschwätz in der Kirche getrieben werden, weil das Haus Gottes ein Haus des Gebetes und keine Räuberhöhle sei. In einem Nachsatz bestimmt die *Admonitio*, dass man die Herzen beim Herrn haben und die Messe nicht vor dem Schlusssegen verlassen solle.¹⁶³ Die in der *Admonitio generalis* gefassten Gedanken sind nicht neu, hat doch schon ein Konzil in Chalon-sur-Saône am Ende des 7. Jahrhunderts alle weltlichen Dinge in der Kirche und ihrem Atrium verboten.¹⁶⁴

163 MGH Capit. I, 22. *Admonitio generalis*, 789. m. Martio 23, c. 71, S. 59: *Aliquid sacerdos, aliquid populus. Item placuit nobis ammonere reverentiam vestram, ut unusquisque vestrum videat per suam parrochiam, ut aecclesia Dei suum habeat honorem, simul et altaria secundum suam dignitatem venerentur, et non sit domus Dei et altaria sacrata pervia canibus, et ut vasa sacrata Deo cum magna diligentia ab eis colligantur qui digni sunt vel cum honore servantur, et ut secularia negotia vel vaniloquia in ecclesiis non agantur, quia domus Dei domus orationis debet esse, non spelunca latronum; et ut intentos habeant animos ad Deum quando veniunt ad missarum sollempnia [sic!], et ut non exeant ante completionem benedictionis sacerdotalis.* In dieser Form kommt der Gedanke nur noch im *Capitulare Missorum item speciale* vor, siehe: MGH capit. I 1, 35. *Capitulare Missorum item speciale* 802?, c. 36, S. 103: *Ut ecclesia Dei suum habeat honorem; simul et altaria secundum suam dignitatem venerentur. Et non sit domus Dei et altaria sacra pervia canibus. Et ut secularia negotia vel vaniloquia in ecclesiis non agantur.* Dennoch ist dieses Thema in der Formulierung der *Admonitio generalis* keinesfalls unbedeutend, so findet es Eingang in einige *Capitula Episcoporum*, siehe z. B. MGH Capit. episc. I, Theodulf von Orléans I, c. X, S. 110.

164 Concilium Cabilonense A. 647–653, c. 17, Concilia Galliae A. 511–A. 695, S. 306 f.: *Et quia multa per presumptione proveniunt, quae Deo minus placita et sacris canonibus videntur esse contraria, quae a sacerdotibus necesse est quohercere, ita sancta synodus instituit, ut nullus secularium nec in ecclesia nec infra atrium ipsius ecclesiae qualecumque scandalum aut semulatis penitus excitare non presumat nec arma trahere aut quaecumque ad uulnerandum*

Zudem warnte bereits Caesarius von Arles in seinen Predigten, in der Kirche unnützem Geschwätz zu frönen, und ermahnte die Gläubigen dazu, keine Sünde in ihre Seele zu lassen, sie würde es doch auch gruseln, wenn Hunde und Schweine in der Kirche anzutreffen wären.¹⁶⁵ Allerdings ist die *Admonitio* der erste Beleg dafür, dass solcher Art Anforderungen in einer solchen Detailfülle in einen weltlich-normativen Kontext eingegangen sind. Zudem setzt die *Admonitio* die Überlegung in einen neuen Rahmen. In ihr verbindet sich der Appell, Fehlverhalten zu unterlassen, nicht alleine mit der Sorge um das Seelenheil, sondern gleichzeitig mit der Notwendigkeit, die Ehre der Kirchen zu erhalten und die Verehrung der Altäre zu garantieren. Weil das Kirchengebäude einen eigenen honor beanspruchen kann und die Altäre verehrt werden sollen, rückt die räumliche Dimension des Verbots und damit des Heiligen in dem Kapitel vergleichsweise stark in den Vordergrund. Es belegt, dass dem Kirchengebäude ein eigener Wert zukam und es als heiliger Raum Eigenständigkeit gegenüber den Heiligungskonstituenten der Präsenz Gottes und seiner Heiligen gewinnen konnte.

Die Anweisung, die Altäre Hunden nicht zugänglich zu machen, ist vielschichtiger, als es auf den ersten Blick erscheint. Vornehmlich basiert das Verbot, Hunde an den Altar zu lassen, auf dem Gedanken, dass nichts Unreines in die Kirche eindringen soll, denn schon die Bibel kennzeichnet Hunde als unreine Tiere;¹⁶⁶ sie können daher an dem reinen Ort nicht geduldet werden. Ein vergleichbarer Gedankengang spiegelt sich neben der *Admonitio* in einem Brief Alkuins, den jener um das Jahr 798 an Karl richtete.¹⁶⁷ Die Überschneidung

uel interficiendum penitus appetere. Quod si quis fortasse praesumpserit, ab episcopo loci illius, ubi factum fuerit, ipsi iuxta statuta canonum communione priuatur.

165 Vgl. Caesarius: Sermo CCXXIX, Bd. II, S. 908: *Quomodo nos in ecclesia nec porcos nec canes nos [sic!] volumus invenire, qui nobis horrorem faciant, ita et deus in templo suo, id est, anima nostra nullum peccatum inveniat, quod oculos suae maiestatis offendat.* Siehe hierzu S. 83 in der vorliegenden Arbeit.

166 Zum Hund siehe Spr 26,11. Hrabanus Maurus stellt in seiner Schrift *De Universo* fest, dass der Hund vieles symbolisieren kann, z. B. die Juden oder die sündhaften Menschen; siehe Hrabanus Maurus: *De Universo*, VIII, c. 1, Sp. 224.

167 Der Brief behandelt eigentlich das Problem der zwei Schwerter. Alkuin nutzt den Brief, um anhand der Auslegung verschiedener Bibelstellen zum Schwert seine Vorstellung von königlicher Herrschaft aufzuzeichnen. Das weltliche Schwert stehe für die Verpflichtung, das materielle Schwert gegen die Ungläubigen zu erheben. Das spirituelle Schwert stehe hingegen für die Obligation, sich predigend gegen den spirituellen Verfall in der Kirche zu wenden. So fügt sich denn auch die am Ende des Briefes stehende Ermahnung, für die Altäre zu sorgen, in die Kultfürsorgepflicht des Königs; siehe Mary ALBERT: „The Sword Which You Hold in Your Hand“: Alcuin's Exegesis of the Two Swords and the Lay *Miles Christi*. In: *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, S. 117–131; Michel LAUWERS: *Le glaive et la parole. Charlemagne, Alcuin et le modèle du rex predicator: notes d'ecclésiologie carolingienne*. In: *Alcuin, de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut Moyen Âge*, hrsg. v. Philippe Depreux u. Bruno Judic. Rennes 2004, S. 221–244.

zwischen dem Brief und dem Kapitular sind umso bemerkenswerter, wenn man bedenkt, dass Alkuin als geistiger Vater – wenn nicht gar als Verfasser – der *Admonitio* gilt.¹⁶⁸ In seinem Brief berichtet Alkuin Karl, gesehen zu haben, dass Altäre in unbedachten Kirchen stünden und sie mit dem Kot der Vögel und dem Urin der Hunde verschmutzt seien. Ein Zustand, den Karl leicht durch die Bischöfe beheben lassen könne. Die Bischöfe könnten und sollten Alkuins Auffassung zufolge dafür sorgen, dass die Altäre Gottes an ihren Plätzen mit Ehre behandelt oder in größere Kirchen verbracht würden, wo sie gemäß ihrer Heiligkeit durch Priester des Herrn versorgt würden. Alkuin schließt seine Ausführungen mit der Mahnung, dass dies geschehen solle, damit die Altäre Christi wie auch die Konsekration seines Leibes und Blutes sowie besonders das Sakrament des Heils ehrenvoll behandelt und wahrgenommen würden.¹⁶⁹ Im Vordergrund von Alkuins Sorge steht also die angemessene Behandlung der Eucharistie sowie deren Ortes.¹⁷⁰ Alkuin hebt damit auf die gleichen Gründe ab, aus denen sich die *Admonitio* den Hunden am Altar zuwendet.

Tatsächlich mögen sich Alkuin und die *Admonitio* auf reale Hunde bezogen haben, doch spricht die Verankerung der Normensetzung im theologischen Gedankengut dafür, dass der Hund darüber hinaus aufgrund seines symbolischen Gehalts gewählt wurde. Beleg dafür mag sein, dass in der *Admonitio* keine anderen Tiere der bürgerlichen Lebenswelt genannt werden und in einer späten Bearbeitung des Kapitels durch Bischof Radulf von Bourges auch den Schweinen der Zugang verboten wird.¹⁷¹ Im Alten Testament sind Schweine wie Hunde unreine Tiere.¹⁷² Hier könnten aber nicht nur alttestamentliche Einflüsse eine Vorlage geboten haben, sondern auch das Neue Testament. Die Unvereinbarkeit von Hunden und Schweinen mit dem Heiligen ist nämlich zudem durch die Bergpredigt vorgedacht. Dort heißt es, man solle das Heilige

168 Friedrich-Carl SCHEIBE: Alcuin und die *Admonitio generalis*. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 15 (1959), S. 181–193.

169 MGH Epp. Karolini aevi II, Alcuini Epistolae 136, S. 210: *Vidimus quoque aliquibus in locis neglegenter altaria Dei absque tecto, avium stercoribus vel canum mictu fedata. Quod facile vestra veneranda in Deo voluntas per episcopos emendare valet; ut cum honore condigno maneat mensa Domini in loco suo vel portetur in ecclesiam maiorem, secundum sanctam sacerdotum Dei providentiam; et honorifice tractetur seu altare Christi seu consecratio corporis et sanguinis illius, et praeceptum salutis nostrae sacramentum omni veneratione consecratur, habeatur et custodiatur.*

170 Dies betont auch LAUWERS: Le glaive et la parole.

171 MGH Capit. episc. I, Radulf von Bourges, S. 235: *Placuit nobis admonere fratres et consacerdotes nostros, ut ecclesiae dei per illorum parrochias suum habeant honorem et altaria secundum suam dignitatem venerentur et exornentur domusque dei et altaria sacra non sint canibus et porcis pervia, et ut saecularia negotia vel vaniloquia in ecclesiis non agantur, quia domus dei domus orationis debet esse, non spelunca latronum.*

172 Zur Unreinheit der Schweine siehe Lev 11,7; 14,8; 2 Makk 18–21; Jes 65,4.

nicht den Hunden geben und Perlen nicht vor die Säue werfen.¹⁷³ In der literalen Auslegung des Herrenworts wäre Hunden also der Zugang zum Heiligen zu verwehren. Über diese biblische Stelle hinaus stehen Hunde in der Johannesapokalypse als Symbol für verderbte Menschen, die am Ende der Zeiten nicht in die Gottesstadt eintreten dürfen.¹⁷⁴ Dementsprechend mögen hier die komplexen theologischen Vorstellungen eine Rolle spielen, die das Kirchengebäude bereits als mit dem Göttlichen in direkter Berührung und damit als eine Verkörperung des himmlischen Tempels ansehen. Das Verbot, Hunde an den Altar zu lassen, wäre daher in zweifacher Weise zu deuten: Ging es auf der einen Seite wohl darum, reale Hunde fernzuhalten, sind Hunde auf der anderen Seite ebenso als Sinnbild für menschliches Fehlverhalten zu verstehen.¹⁷⁵ Auch der Gesamtkontext des Kapitels macht eine solche Deutung wahrscheinlich, denn das Kapitel verbietet nicht nur Hunde am Altar, sondern gebietet zugleich, weltliche Geschäfte oder leeres Geschwätz in der Kirche zu unterlassen. Ihre Begründung findet die Bestimmung in der biblischen Geschichte der Tempelreinigung durch Christus. Dieser habe die Gläubigen aufgefordert, das Haus Gottes als einen Ort des Gebetes zu nutzen und keine Räuberhöhle daraus zu machen.¹⁷⁶ Die von der *Admonitio* zur Begründung der Normsetzung aufgenommene Bibelstelle wurde in der Folgezeit fast in allen Fällen – häufig sogar in der Wiederholung des hier gebrauchten Zitates – zum Aufhänger der Bestimmungen zum Kirchengebäude.

Hinter der Bestimmung liegt einmal mehr die Überlegung, dass – will man den göttlichen Worten und Christi Handlung nachkommen – in der Kirche nichts außer der Kommunikation mit Gott stattfinden dürfe. Der Kontakt mit Gott steht folglich im Mittelpunkt der Normierungsabsicht. Unterstrichen wird die Intention der Regelung durch den letzten Satz des Kapitels, der die Menschen dazu auffordert, ihre Herzen beim Herrn zu haben. Auch er belegt, dass die Normierung grundsätzlich das Ziel hat, die Nähe zu Gott zu fördern.

Gerade dieses Kapitel ist in seiner Orientierung auf die Ausgestaltung des Verhaltens im Gotteshaus Ausdruck eines tiefgehenden Reformwillens, der auf den richtigen Kultvollzug und damit auf die Heilsführung aller gerichtet war. Gleichzeitig dokumentiert die *Admonitio generalis*, dass sich ungefähr zur Zeit

173 Mat 7,6: *nolite dare sanctum canibus, neque mittatis margaritas vestras ante porcos ne forte conculcent eas pedibus suis et conversi dirumpant vos.*

174 Offb 22,15: (...) *foris canis et venefici et impudici et homicidae et idolis servientes et omnis qui amat et facit mendacium.* Die enge Verbindung ist auch im Alten Testament evident, dort heißt es, man solle weder Dirnenlohn noch Hundegeld in den Tempel bringen, siehe Dtn 23,19.

175 So deutet auch Hrabanus Maurus den Hund u. a. als Symbol für den sündigen Menschen, Hrabanus Maurus: *De Universo* VIII, c. 1, Sp. 224: *Hic leonem diabolum, canem vero gentilem vel hominem peccatorem accipiendum puto.*

176 Mat 21,13.

der ersten Verschriftlichung der Kirchweihriten die Normen für das Verhalten im heiligen Raum differenzierten. Der Bedeutungszuwachs des heiligen Raumes ist also nicht nur an der Entwicklung des Kirchweihrituals in karolingischer Zeit festzumachen, sondern zeigt sich auch in der unübertroffenen Dichte der Normen, die das Kirchengebäude zum Gegenstand haben.

Wie grundlegend die Gedanken der *Admonitio generalis* im Rahmen der Reformen Karls sind, belegt die Aufnahme ihrer das Kirchengebäude betreffenden Vorschriften in die Kaisergesetzgebung von 802.¹⁷⁷ Mit der *Admonitio generalis* vergleichbar ist auch die Kaisergesetzgebung ganz von dem Gedanken geprägt, zur Heilsführung des Volkes durch Ermahnung beizutragen.¹⁷⁸ In Bezug auf das Kirchengebäude ergänzt die kaiserliche Gesetzgebung das Programm der *Admonitio* nur um das bereits im Jahre 769 in ähnlicher Form ergangene Verbot, Messen in Häusern und anderen Orten als der geweihten Kirche abzuhalten.¹⁷⁹ Alleine daran verdeutlicht sich die fundamentale Bedeutung der *Admonitio*. Das fortgesetzte Interesse des Herrschers am Schutz der Kirchengebäude geht nicht nur aus den Kapitularien der Gesetzgebungsinitiative Karls von 802 hervor, sondern auch aus den *leges* unter anderem für die Sachsen¹⁸⁰ und die Friesen.¹⁸¹ Kennzeichnend für die Gesetzgebung in den *leges* ist jedoch, dass sie über die Kapitularien des Jahres 802 hinausgehen, indem sie Normen formulieren, die Raub aus der Kirche und Mord in der Kirche als strafwürdige Vergehen kennzeichnen. Die Tatsache, dass Kapitularien grundlegend andere Normen formulieren als die *leges*, deutet darauf hin, dass man differenzierte Kategorien an die Untaten anlegte. Festzustellen ist nämlich, dass die Normen, die sich mit der Ausstattung der Kirchen sowie dem Verhalten der Gläubigen im Kirchengebäude beschäftigen, der königlichen Sorge um den Kultvollzug entspringen, diejenigen hingegen, die sich gegen den Raub aus der

177 Zur Kaisergesetzgebung von 802 siehe Thomas M. BUCK: „Capitularia Imperatoria“. Zur Kaisergesetzgebung Karls des Großen von 802. In: Historisches Jahrbuch 122 (2002), S. 3–26.

178 BUCK: „Capitularia Imperatoria“, S. 22–26; dort auch zu den Unterschieden zur *Admonitio generalis*.

179 MGH Capit. I, 19. Karoli M. Capitulare Primum 769, c. 14, S. 46.

180 Siehe Lex Saxonum XXI, S. 24: *Qui in ecclesia hominem occiderit vel aliquid furaverit vel eam effregerit vel sciens periuraverit capite puniatur*. Lex Saxonum XXIII, S. 24: *Qui homini ad ecclesiam vel de ecclesia die festo pergenti, id est dominica, pascha, pentecosten, natale Domini, sanctae Mariae, sancti Iohannis baptistae, sancti Petri et sancti Martini, insidias posuerit eumque occiderit, capite puniatur; si non occiderit, tamen insidias fecerit, bannum solvat de reliquis*. Ein früherer Beleg für die Sorge um das Kirchengebäude ist in der *Capitulatio de partibus Saxoniae* zu finden; MGH Capit. I, 26. *Capitulatio de partibus Saxoniae* 775–790, c. 3, S. 68: *Si quis ecclesiam igne cremaverit, morte moriatur. Si per vim vel furtu aliquid abstulerit vel ipsam ecclesiam igne cremaverit, morte moriatur.*

181 Lex Frisionum XVII 2, S. 63: *Qui in curte ducis, in ecclesia aut in atrio ecclesiae hominem occiderit, novies weregildum eius componat, et novies fredam ad partem dominicam.*

Kirche und den Mord in derselben wenden, aus dem königlich garantierten Frieden erwachsen.

Auch die letzte große Gesetzesinitiative vor Karls Tod nahm sich des Themas des Kirchengebäudes an. Dort verändert sich das Ensemble der Normen im Gegensatz zur *Admonitio generalis* leicht, ohne dabei ihre Leitgedanken aufzugeben. Die in der *Admonitio* nur angedeutete Verwurzelung der Verhaltensgebote in der Vorstellung, der Kult könne nur in körperlicher und geistiger Reinheit vollzogen werden, konkretisiert sich in einem Kapitular von 813. Es fordert die Gläubigen nämlich dazu auf, an Festtagen nur keuschen bzw. reinen Körpers und reinen Herzens zur Kirche zu gehen.¹⁸² Hier verdeutlicht sich einmal mehr, dass der Körper wie der Geist als Medien der Reinheit angesehen wurden und beide als Träger des rechten Glaubens galten.

Daneben untersagte Karl 813, im Einklang mit der Forderung, in der Kirche kein Geschwätz und keine weltlichen Verhandlungen stattfinden zu lassen, *placita* in der Kirche abzuhalten; ein Gebot, das in Übereinstimmung mit den Akten der gleichzeitig stattfindenden Synoden steht.¹⁸³ Indem nun nicht mehr allgemein von Geschwätz und weltlichen Verhandlungen die Rede ist, sondern ganz explizit *placita* verboten werden, verengt sich die Perspektive auf Zusammentreffen weltlicher Art mit Gerichtscharakter.¹⁸⁴ Wiederum lässt sich das Kapitel in die Versuche, das Kirchengebäude auf kultische Funktionen zu beschränken, einreihen. Die Zuspitzung der allgemeinen Verhaltensgebote in der Kirche auf das Gerichtsverbot ist wohl vor allem notwendig, da Kirchen häufiger als Ort des Gerichts fungierten.¹⁸⁵ Die das Thema betreffenden Kapitel sind damit eine Reaktion auf eine Realität, die mit der genuinen Funktion der Kirchengebäude nicht vereinbar war. Grundsätzlicher Gedanke der Vorschrift

182 Capitulare generale Caroli Magni (a. 813), c. 7, S. 136: *Ut diebus dominicis et sollempnitatibus seu festivitibus sanctorum ad ecclesiam omnes christiani casto corpore et mundo corde cum cereis et oblationibus suis venire non neglegant et usque dum missa peragatur in ecclesia omnino permaneant*. Kritik an der Klassifizierung dieses Textes als Kapitular hat Rudolf POKORNY: Eine Brief-Instruktion aus dem Hofkreis Karls des Großen an einen geistlichen Missus. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 52 (1996), S. 57–83, geäußert.

183 Capitulare generale Caroli Magni (a. 813), c. 33, S. 141: *Ut placita in domibus ecclesiarum neque in earum atriis fiant, sed comites faciant talia tecta et domos, sicut iam ante mandavimus*. MGH Conc. II 1, 38. Concilium Turonense A. 813, c. 39, S. 291; MGH Conc. II 1, 34. Concilium Arelatense 813, c. 22, S. 253; MGH Conc., II 1, 36. Concilium Moguntinense A. 813, c. 40, S. 271.

184 Francis N. ESTEY: The Meaning of *placitum* and *mallum* in the Capitularies. In: Speculum 22 (1947), S. 435–439.

185 Für das Frühmittelalter ist diese Tatsache noch wenig erforscht, dennoch findet sich in der Literatur das ein oder andere Beispiel, siehe ACKERMANN: Mittelalterliche Kirchen; VIEK: Der mittelalterliche Altar. Spezifisch zur Urkundenübergabe am Altar siehe ANGENENDT: *Cartam offerre super altare*.

war es wohl, dass Gerichtsverhandlungen und Heiliges nicht miteinander einhergehen konnten. In eine ähnliche Richtung weist die schon vor diesem Verbot ergangene Untersagung von Gerichtsverhandlungen an Sonntagen.¹⁸⁶ Einige Regelungen zum Gerichtsverbot in der Kirche verdeutlichen zudem, warum sie notwendig wurden. Zum Gerichtsort wurden Kirchengebäude nämlich anscheinend häufiger, da sie feststehende Gebäude waren. So findet sich in den Kapitularien die Bestimmung, dass an Gerichtsorten überdachte Gebäude errichtet werden sollen, damit man auch im Herbst und Winter die Gerichtstätigkeit aufrecht erhalten könne.¹⁸⁷ Die Kirche hatte nicht nur den Vorzug, ein festes Gebäude zu sein, sie bot sich zudem als Gerichtsgebäude an, da den dort gefällten Urteilen besonderes Gewicht zugeschrieben werden konnte. In der Kirche ausgesprochene Urteile waren schließlich durch die Anwesenheit Gottes legitimiert. Da das Atrium als Verbotszone mit eingeschlossen war, kann man davon ausgehen, dass das Heilige nicht auf das Kirchengebäude beschränkt gedacht wurde, sondern über den Innenraum der Kirche hinaus wirksam war.

Auch die Grundthematik des dem Kirchengebäude zustehenden honor, der in der *Admonitio generalis* in Kapitel 71 anhand des Herrenwortes „mein Haus soll ein Haus des Gebetes sein“ entwickelt wurde, wird durch ein weiteres Kapitular dieser Zeit wieder aufgenommen. Die Bestimmung zielt aber nicht wie der ältere Text nur auf die Respektierung des honor durch Unterlassung von Geschwätz und Ähnlichem ab, sondern hebt im gleichen Atemzug die Verantwortung der Bischöfe für die Beleuchtung und Reparaturen der Kirchen hervor.¹⁸⁸ Das Kapitel bekräftigt so noch einmal den Zusammenhang von äußerer und innerer Kultfürsorge.

Die Nachfolger Karls nahmen den Normenbestand weder in der gesamten Breite auf, noch weiteten sie ihn in signifikanter Weise aus.¹⁸⁹ Eine der wenigen

186 Zum Sonntagsgebot siehe PATZOLD: Die Bischöfe im karolingischen Staat, S. 152–159.

187 Capitulare generale Caroli Magni (a. 813), c. 33, S. 141: *Ut placita in domibus ecclesiarum neque in earum atriis fiant, sed comites faciant talia tecta et domos, sicut iam ante mandavimus*. Dieses Kapitular bezieht sich wahrscheinlich auf die bereits 809 ergangene Regelung dieser Umstände, siehe MGH Capit. I, 61. Capitulare Aquisgranense 809, c. 13, S. 149: *Ut in locis ubi mallos publicos habere solent, tectum tale constitutatur, quod in hiberno et in aestate ad placitos observandos usus esse possit*.

188 Capitulare ecclesiasticum Caroli Magni (a. 805–813), c. 6, S. 121 f.: *Ut ecclesia dei suum habeat honorem seu sancta altaria dignamque provisionem, ut dominus ipse ait in evangelio: „Domus mea domus orationis vocabitur“, quotque apostolica est auctoritas et domini nostri preceptum. Ut episcopi hoc omnino provideant, ut luminaria et reedificationes necessarias habeant. In qua secularia vel vaniloquia fieri nullomodo oportet, quia dominus Iudeos de templo „ementes et vendentes“ eiecit; quanto magis vaniloquiis vacantes rei sunt ante deum*.

189 Das scheint nicht nur auf die Bestimmungen, die sich mit dem Kirchengebäude beschäftigen, zuzutreffen. Allgemein können die Veränderungen in den Kapitularien Ludwigs des Frommen jedoch primär als solche ideeller Art beschrieben werden, wo-

Erweiterungen des Stoffes erfolgt durch eine Bestimmung Ludwigs des Frommen zum Mord in der Kirche. Auffälligerweise erging die Regelung in einem Kapitular von 818/19, das ein Zusatz zu den *leges* sein sollte. Die Rechtsveränderung, die durch diese Form der Kapitularien angestrebt wurde, ist Steffen PATZOLD zufolge nicht primär mit Blick auf eine veränderte Lebenswelt entstanden; vielmehr sollten sie die *leges* von Fehlern befreien und vervollständigen.¹⁹⁰ Diese Zielsetzung mag auch zu der Einfügung des Kapitels über den Mord in der Kirche geführt haben. Mit der Aufnahme des Vergehens in ein Kapitular, das der Erweiterung der *Lex Salica* dienen soll, bringt Ludwig der Fromme die *lex* auf den gleichen Stand wie die *Lex Alamannorum*, *Lex Frisionum* und *Lex Saxonum*: Jene verzeichneten bereits früher den Mord innerhalb der Kirche als Verbrechen.¹⁹¹ Im Kirchenrecht hingegen ist das Verbot des Kampfes und der Tötung in der Kirche für die Frühzeit nur in einem Einzelfall belegt. So verbot das Konzil von Chalon-sur-Saône zwischen 647 und 653, Waffen mit in die Kirche zu bringen und dort jemanden zu verletzen oder zu töten.¹⁹² Hier deutet sich schon an, dass die Strafverfolgung des Mords in der Kirche aufs Engste mit der Schutzfunktion des Königs zusammengedacht wurde. Erst in späterer Zeit – größtenteils vermittelt des Kapitulars Ludwigs des Frommen – sind vermehrt Regelungen zu diesem Thema im Kirchenrecht zu finden.¹⁹³ Keine der frühen weltlichen wie kirchlichen Regelungen enthält annähernd so detaillierte Angaben wie das Kapitular Ludwigs. Das mag insofern nicht verwundern, als es eines der Anliegen der *leges*-Emendation gewesen zu sein scheint, das Recht in möglichst differenzierter Form darzulegen und so in „stark situationsbezogener Methode“ zu einer umfassenden Rechtsordnung zu kommen.¹⁹⁴ Ludwigs Bestimmung zum Mord in der Kirche ist bezeichnenderweise „Über die Ehre der Kirchen“ betitelt und hebt somit die besondere Bedeutung des Ortes hervor. Deutlich wird anhand dieser Formulierung die Loslösung der Kirche aus anderen Heiligkeitskonzepten zugunsten einer dem Kirchengebäude eigenständig zukommenden Ehre (*honor*).

Hier sollen nicht die sehr genauen Umstandsschilderungen, ob jemand absichtlich, unabsichtlich oder in Verteidigung seiner selbst getötet hat, analysiert werden, sondern vor allem der räumliche Bezug dieser Taten. In Ludwigs

hingegen die Kapitularien Karls des Kahlen als eigenständiger gelten, siehe hierzu BUCK: *Admonitio und Praedicatio*, S. 6, Anm. 51.

190 PATZOLD: Veränderungen frühmittelalterlichen Rechts, S. 74.

191 *Lex Alamannorum* I, III. (V), S. 86 f.: *Si quis liber liberum infra ianuas ecclesie occiderit, cognuscat contra dominum iniuste fuisse et ecclesiam dei puluit; ipsam ecclesiam, quod poluit, cum XL solidis componat, et fiscus fridum adquerat, aparentibus autem legitimum wirigildum solvat.*

192 Concilium Cabilonense A. 647–653, c. 17, *Concilia Galliae* A. 511–A. 695, S. 306 f.

193 Zur Übernahme des Kapitulars in Reginos *Sendhandbuch* siehe Regino von Prüm: *Das Sendhandbuch* II c. 31, S. 264 f.

194 PATZOLD: Veränderungen frühmittelalterlichen Rechts.

Formulierung erscheint die Kirche durch den Mord beschmutzt. Die Kirche kann also als Ort eines eigenen honor beschmutzt werden. Damit tritt anscheinend eine Qualitätsänderung des Raumes ein, auch wenn das Kapitel weder die Ehre noch die Verschmutzung explizit in das Raster von Heiligkeit und Unheiligkeit einfügt. Auf die besondere Rolle der Heiligkeit weist jedoch das Ende der Bestimmung hin. Dort setzt Ludwig der Fromme den Vorhof einer Kirche, dessen Tor mit Reliquien von Heiligen geweiht ist, mit dem Kircheninneren gleich.¹⁹⁵ Ist das Tor allerdings nicht durch Reliquien geheiligt, soll der Täter nur büßen, als ob er das Vergehen in der Immunität begangen hätte.¹⁹⁶ Ganz eindeutig ergibt sich hier eine Überschneidung des durch den König garantierten Friedensraums mit dem als heilig erachteten Raum.

An diesem Kapitel verdeutlicht sich in besonderer Weise, dass es durchaus eine Abstufung des Heiligen gab und dieses nicht nur aus einem eigens ausgeführten Konsekrationsritus entspringen konnte, sondern die Reliquien der Heiligen unabhängig von einem solchen zur Heiligung beitrugen. Die Bestimmung scheint in den Kapitularien jedoch – außer in einem von 829¹⁹⁷ – keinen Nachhall zu finden; so scheint der Mord in der Kirche eher ein Thema der *leges* zu sein. Die in dieser Bestimmung aufscheinende enge Verbindung des Kultes und der Verehrung der Heiligen ist auch einem anderen Kapitular zu entnehmen; so darf ein Bischof die Reliquien aus einer Kirche entfernen, über die Erben im Streit liegen.¹⁹⁸

195 MGH Capit. I, 139. Capitula legibus addenda (818/9), c. 1, S. 281: *De honore ecclesiarum: Si quis aut ex levi causa aut sine causa hominem in ecclesia interfecerit, de vita conponat. Si vero foris rixati fuerint, et unus alterum in ecclesiam fugerit et ibi se defendendo eum interfecerit, si huius facti testes non habuerit, cum duodecim coniuratoribus legitimis per sacramentum adfirmet se defendendo eum interfecisse, et post haec sexcentos solidos ad partem ecclesiae quam illo homicidio polluerat et insuper bannum nostrum solvere cogatur; is vero qui interfectus est absque compositione iaceat: ac deinde interfectore secundum iudicium canonicum congruam facinori quod admisit paenitentiam accipiat. (...) Si in atrio ecclesiae, cuius porta reliquiis sanctorum consecrata est, huiusmodi homicidium perpetratum fuerit, simili modo emendetur vel conponatur; si vero porta ecclesiae non est consecrata, eo modo conponatur quod in atrio committitur; sicut conponi debet quod in immunitate violata committitur.*

196 Zur Frage der Immunität siehe ROSENWEIN: *Negotiating space*, S. 228.

197 Zu Beginn des *Capitulare Wormatiense* von 829 wiederholen Ludwig der Fromme und Lothar die Bestimmung noch einmal mit Rückbezug auf die bereits 818/19 ergangene Regelung.

198 MGH Capit. II, 188. *Capitulare Wormatiense* 829. Aug., c. 2, S. 12: *De ecclesiis, quae inter coheredes divisae sunt, considerandum est, quatenus, si secundum providentiam et admonitionem episcopi ipsi coheredes eas voluerint tenere et honorare, faciant; sin autem hoc contraxerint, ut in episcopi potestate maneat, utrum eas ita consistere permittat aut reliquias exinde auferat. Et ubi ad nostrum beneficium ecclesiae pertinentes ita divisae inventae fuerint, ut describantur et nobis renuntietur.*

Die in den Kapitularien fortgesetzte Auseinandersetzung mit dem Erhalt der Kirche fand auch unter Ludwig dem Frommen ihre Fortsetzung. Zum Beispiel forderten Ludwig der Fromme und Lothar in dem bedeutenden Reformkapitular von 829, wie schon Karl, die missi auf, sich der verfallenen Kirchen anzunehmen. Sie fügten dem älteren Normenbestand jedoch noch die Aufforderung hinzu, zu erforschen, ob sie aus Vernachlässigung zerfielen oder es nicht zu verhindern war. Dort wo Nachlässigkeit der Grund für den Verfall sei, sollten diejenigen, die für die Renovierung zuständig waren, durch die Bischöfe dazu genötigt werden, den Zustand des Verfalls zu beheben. Selbst wenn er nicht zu verhindern gewesen sei, solle der Bischof eine Lösung finden, wie die Kirchen instand gehalten werden könnten.¹⁹⁹ Damit wird die Zusammenarbeit von missi und Bischof zum Erhalt der Kirchen, wie sie bereits aus den Kapitularien Karls des Großen hervorging, fortgeführt. Gleichzeitig unterstreicht die Wiederaufnahme der Normen, dass der Kult nur mit der Erhaltung der Bausubstanz einhergehen konnte. Das besondere Augenmerk der Könige für die materielle Ausstattung des Kults belegt die Tatsache, dass noch nach der Teilung des Reiches im Mittelreich Lothars und im Westfrankenreich Karls des Kahlen ebenfalls Kapitularien ergingen, die sich mit der Reparatur der Kirchen beschäftigten.²⁰⁰

Als letztes Kapitular, in dem das Kirchengebäude betreffende Bestimmungen verzeichnet wurden, ist ein Kapitular Karls des Kahlen zu nennen. Dort findet sich neben den wiederholten Aufforderungen zur Reparatur der Kirchen auch das bereits 813 in ähnlicher Form ergangene Gebot, keine *malla* oder *placita* im Atrium der Kirche oder – was neu ist und möglicherweise ein erweitertes Verständnis des heiligen Raums andeutet – im Haus des Priesters abzuhalten.²⁰¹

Die Bestimmungen Karls des Großen sollten durch seine Nachfolger nur wenig Erweiterung erfahren. Als einzige Ausnahme mag hier die Bestimmung zum Mord in der Kirche, die durch Ludwig den Frommen erging, gelten. Allerdings kann die Regelung innerhalb der Kapitularien keine Tradition entwickeln. Die Beschränkung der Bestimmungen in der Tiefe wie der Reichweite gegenüber der Gesetzgebung Karls ist nicht verwunderlich, ist für die Kapitulariengesetzgebung nach dem Jahre 829 doch nicht mehr die Gestaltung des

199 MGH Capit. II, 188. Capitulare Wormatiense 829. Aug., c. 3, S. 12: *De ecclesiis destructis, ut episcopi et missi inquisitionem faciant, utrum per negligentiam aut impossibilitatem destructae sint. Et ubi negligentia inventa fuerit, episcopali auctoritate emendare cogantur hi, qui eas restaurare debuerant; si vero per impossibilitatem contigit, ut aut plures sint, quam necesse sit, aut maioris magnitudinis, quam ut ex rebus ad eas pertinentibus restaurari possint, episcopus modum inveniatur, qualiter congrue emendari et consistere possint.*

200 MGH Capit. II, 266. Capitulare Carisiacense 857 Febr. 14, c. 3, S. 286.

201 MGH Capit. II, c. 7, S. 269. Zu den Begriffen *malla* und *placita* siehe ESTEY: The Meaning of *placitum* and *mallum*.

status ecclesiae prägend, sondern seine Bewahrung.²⁰² Bis weit in das 9. Jahrhundert hinein blieb vor allem der Gedanke, dass letztlich der König für die angemessene Kirchengestaltung zu sorgen habe, am einflussreichsten. Vielleicht lässt sich schon daran die primäre Aufgabe des Königs im Schutz der materiellen Grundlagen der Kirche belegen, wohingegen die spirituellen Aufgaben eher im Aufgabenbereich der Bischöfe gesehen wurden. So artikuliert der Großteil der Kapitularien des 9. Jahrhunderts die Gebote für das Verhalten in der Kirche längst nicht mehr in der Programmatik, wie Karl sie in seinen Kapitularien grundgelegt hatte. Das bedeutet allerdings nicht, dass die Normen und das Netz der theologischen Vorstellungen, an denen jene hingen, keine Rolle mehr spielten. Die weniger administrativ geprägten Normen wurden in der Folgezeit eben nicht mehr durch die Kapitularien, sondern durch die Konzilsakten und die *Capitula Episcoporum* formuliert.

2.2 Die karolingischen *leges*: Rechtsneuerung und Kodifikation vor verändertem Vorstellungshorizont

Die Rechtsetzung Karls des Großen erschöpfte sich nicht in den Kapitularien, vielmehr nahm er mit der sogenannten *Lex Salica Carolina* auch eine Neureaktion der *Lex Salica* vor, und in seiner großen Gesetzgebungsinitiative von 802 wurden *leges* für die an das Karolingerreich angegliederten nördlichen Gebiete kompiliert. Erst danach hörte man auf, neue *leges* zu verfassen. Auch in diesen *leges* fränkischer Provenienz, die unter Karl entstanden, findet sich die Sanktionierung von Vergehen gegen Kirchengebäude. Für die übergeordnete Fragestellung geben allerdings nur die *Lex Saxonum* und die *Lex Frisionum* Auskunft.

Im vorliegenden Kapitel wird gezeigt werden, dass sich das in der Liturgie und den Kapitularien ausformulierte Modell zu Teilen auch in den *leges* niederschlägt. Zugleich soll überprüft werden, ob die *leges* ähnliche Kategorien wie die Kapitularien entwickeln oder ob sie ganz andere gedankliche Ausformungen aufweisen und daher eine ganz eigene Funktionalität haben.

In den verschiedenen Redaktionsstufen der *Lex Salica* spiegeln sich Rechtsveränderungen wider, die bisher in der Forschung kaum eine systematische Auswertung erfahren haben. Im Mittelpunkt der Diskussion um die *lex* steht bislang eher die Frage nach jener eigenartigen „Verbindung von Konstanz und Traditionalismus mit flexibler Veränderungsfähigkeit.“²⁰³ Die Modifika-

202 STAUBACH: ‚Cultus divinus‘, S. 561.

203 Gerhard DILCHER: Bildung, Konstanz und Wandel von Normen und Verfahren im Bereich mittelalterlicher Rechtsgewohnheit. In: Prozesse der Normenbildung und

tionen gehen jedoch nicht mit der Verdrängung älterer – teilweise sogar widersprüchlicher – Normen einher, vielmehr wurden neue Normen häufig bei erneuter Kodifikation einfach dem älteren Normenbestand hinzugefügt.²⁰⁴ Die Veränderung von verschriftetem Recht kann nicht allein unter dieser grundsätzlichen Fragestellung betrachtet werden, sondern eignet sich ganz konkret dazu, Verschiebungen von Interessenfeldern aufzudecken. Wie zu zeigen sein wird, kann der Eingang von neuen Rechtssätzen, die das Kirchengebäude betreffen, wie die Veränderung der Kontextualisierung von Normen in der *Lex Salica Carolina* als Beispiel für die Veränderung der Normen vor einem veränderten Vorstellungshintergrund dienen.

Das Konzept der Kirche als schützenswerter, heiliger Ort tritt in der *Lex Salica* schon sehr früh auf und bleibt in allen Überlieferungsgruppen bis in karolingische Zeit hinein erhalten.²⁰⁵ Dabei unterscheidet sich nur die in der Zeit Karls des Großen entstandene *Lex Salica Carolina* in entscheidenden Nuancen von ihren Vorgängern. In ihr verändert sich der Rechtsbestand durch zwei Neuerungen. Zum einen sind die Titel, die sich mit der Beraubung und der Inbrandsetzung der Kirche befassen, nicht mehr wie in den vorhergehenden Versionen unter die Überschrift *De corporibus expoliatis* eingefügt, sondern selbständig unter der Überschrift *De expoliatione ecclesiae uel incendio siue homicidiis clericorum* zu finden. Zum anderen scheidet der Text nun explizit zwischen der Beraubung eines Grabmals in Form einer Basilika,²⁰⁶ die weiterhin unter *De corporibus expoliatis* verhandelt wird, und der Beraubung einer Kirche, die nun unter *De expoliatione ecclesiae uel incendio siue homicidiis clericorum* aufgeführt wird.²⁰⁷ Während aus den älteren Fassungen der *Lex Salica* durch die Unterstellung der Regelung zur Beraubung der Kirche unter die Überschrift des Grabfrevels nicht deutlich herauszulesen war, ob der Raub aus Kirchen unabhängig von ihrer Anlegung als Grabmäler bestraft werden sollte, trennt die karolingische Fassung durch die Einfügung einer eigenen Überschrift den Grabfrevel an kirchenförmigen Grabmälern eindeutig von der Inbrandsetzung wie der Beraubung der Kirche. Damit tritt ein viel differenzierteres Bild zutage.

Normveränderung im mittelalterlichen Europa, hrsg. v. Doris Ruhe u. Karl-Heinz Spieß. Stuttgart 2000, S. 187–201.

204 PATZOLD: Veränderungen frühmittelalterlichen Rechts, hat anhand einer Untersuchung der karolingischen *leges*-Emendationen vor allem die Redundanz als Merkmal der Rechtsetzung in oralen Gesellschaften erwiesen.

205 Pactus Legis Salicae (Einleitung), S. XL.

206 Pactus Legis Salicae, K 55, 6, S. 209: *Si quis domum in modum basilicae factum super hominem mortuum expoliauerit MCC denariis qui faciunt solidos XXX culpabilis iudicetur excepto capitale et delatura.*

207 Pactus Legis Salicae, K 58, 1, S. 209: *Si quis ecclesiam sanctificatam uel ubi reliquiae sanctorum reconditae sunt incenderit uel infra ipsa ecclesia aliquam expoliationem de altare aut de infra ille ecclesia aliquid tulerit, VIIIIM denariis qui faciunt solidos CC culpabilis iudicetur excepto capitale et delatura.*

Die getrennte Behandlung der Delikte deutet darauf hin, dass die Vergehen gegen die Kirche in karolingischer Zeit aus dem Horizont des Grabfrevels heraustreten konnten und einen eigenen Stellenwert bekamen. Dafür spricht auch, dass die *Lex Salica Carolina* die Vergehen gegen die Kirchengebäude genauer als vorher charakterisiert, qualifiziert sie das Kirchengebäude unter der Überschrift der Grabmäler doch als „ein Haus, das in der Art einer Basilika gemacht“ sei, wohingegen das Kirchengebäude unter einer Überschrift mit dem Mord an Klerikern dadurch gekennzeichnet wird, dass es geheiligt wurde oder dort Reliquien eingebracht wurden. Diese Neuerung verrät, dass der Schutz des Monuments in karolingischer Zeit offenbar auf der funktionalen Überlegung beruhte, Orte und Personen des Kultus gesondert zu schützen. Darüber hinaus ist es auffällig, dass die *Lex Salica Carolina* neben der Brandstiftung ganz eindeutig den Raub vom Altar und auch die Wegnahme von Gegenständen aus der Kirche sanktioniert. In dem durch sie ausgesprochenen Verbot, aus der Kirche oder vom Altar zu stehlen, definieren sich die räumlichen Umstände des Diebstahls näher. Dies lässt eine Perspektivenverschiebung zwischen der Abfassung der ersten Version der *Lex Salica* und der unter Karl vorgenommenen Neukodifizierung erahnen. Die Reorganisation des Textes spricht aber auch für ein Bewusstsein für die Probleme und Ungenauigkeiten des alten Textes und einen daraus resultierenden Versuch, den Text den neuen Gegebenheiten anzupassen.

Die *Lex Saxonum* gilt häufig als Teil einer Reihe von Gesetzen, durch die Karl der Große mit harter Hand die Christianisierung der Sachsen vorantreiben wollte.²⁰⁸ Deshalb soll hier nicht nur die *lex*, sondern die gesamte Gesetzgebung Karls für Sachsen in den Blick genommen werden. Vor der *Lex Saxonum* erließ Karl für Sachsen bereits die *Capitulatio de partibus Saxoniae* und das *Capitulare Saxonicum*. In Hinsicht auf die Frage nach den Vorstellungen, die sich mit dem Kirchengebäude verbinden, ist das *Capitulare Saxonicum* von 797 am wenigsten ergiebig. Es begnügt sich mit der Feststellung, dass die Kirchen neben den Witwen, Waisen und den *minus potentes* rechtmäßigen Frieden, frei von Unruhen, haben sollen.²⁰⁹ Ganz allgemein bekräftigt Karl in diesem Kapitular – in der Tradition seiner Vorgänger – nun auch für das dem Reich neu eingegliederte Sachsen den königlichen Schutz, unter dem die Kirche steht. Dabei wird das Kirchengebäude nicht explizit als schützenswertes Objekt genannt, es ist aber davon auszugehen, dass nicht nur die personelle, sondern auch die materielle

208 ERNST SCHUBERT: Die *Capitulatio de partibus Saxoniae*. In: Geschichte der Region. Zum 65. Geburtstag von Heinrich Schmidt, hrsg. v. Dieter Brosius u. Christine van den Heuvel u. a. Hannover 1993, S. 3–28, hier S. 3 f.

209 MGH Capit. I, 27. *Capitulare Saxonicum* 797 Oct. 28, S. 71: (...) *primum, ut ecclesiae, viduae, orfani et minus potentes iustam et quietam pacem habeant; et ut raptum et fortiam nec incendium infra patriam quis facere audeat presumptive; et de exercitu nullus super bannum domini regis remanere praesumat.*

Basis der Kirche am Schutz teilhaben sollte. Die *Capitulatio*, die dem *Capitulare Saxonicum* vorausging, wie die *Lex Saxonum*, die ihm nachfolgte, sind für das Thema der heiligen Räume wesentlich aussagekräftiger.

Die Datierung der *Capitulatio* ist nicht einwandfrei gesichert; als denkbare Entstehungszeit schlägt die Forschung einen Zeitraum von den ersten Jahren der 780er bis in die Mitte der 790er Jahre vor.²¹⁰ Bereits der erste Titel der *Capitulatio* bezieht sich auf die Kirchengebäude. Er besagt, dass den Kirchen, die gerade in Sachsen gebaut werden und die Gott geweiht sind, nicht weniger, sondern größere und hervorragendere Ehre (*honor*) zuteil werden solle, als sie die Tempel der Götzen gehabt haben.²¹¹ Die Vorschrift entspringt wohl der Vorstellung, die Kirchen sollten nun die Tempel in jeder Hinsicht ersetzen.²¹² Grundlegend für die Regelung ist die Annahme, dass den Kultstätten selbst bei den Heiden eine Ehrenstellung gebührte, die im christianisierten Sachsen den Kirchen zukommen sollte. Wie in der *Lex Alamannorum* ist hier expressis verbis vom *honor* der Kirchen die Rede, außerdem qualifiziert die *Capitulatio* die Kirche gleichzeitig als Gott geweihtes Gebäude. Welche Rolle der Weihe für das Verständnis der Kirche als Raum zukam, ist nicht zu entnehmen. Die Bestimmung fügt sich nahtlos in das Programm der angestrebten Christianisierung ein, indem sie die ehrende Hinwendung zur Kirche fordert.²¹³

210 SCHUBERT: Die *Capitulatio de partibus Saxoniae*, S. 7–11. Zu einem Vorschlag der Neudatierung um 795 siehe Yitzhak HEN: Charlemagne's Jihad. In: *Viator* 37 (2006), S. 33–52, hier S. 48 f.

211 MGH Capit., 26. *Capitulatio de partibus Saxoniae* 775–790 c. 1, S. 68: *Constitute sunt primum de maioribus capitulis. Hoc placuit omnibus, ut ecclesiae Christi que pro modo construuntur in Saxonia et deo sacratae sunt, non minorem habeant honorem sed maiorem et excellentiorem quam vana [sic!] habuissent idolorum.*

212 Dies ähnelt einer Vorschrift aus den Pseudo-Paulinischen Sentenzen, siehe Pauli Sententiarum V, XXI, 1, in: *Lex Romana Visigothorum*, S. 434, siehe Anm. 25 in diesem Kapitel.

213 HEN: Charlemagne's Jihad, vertritt die Ansicht, dass diese *Capitulatio* Anregungen des Theodulf von Orléans aufnimmt und demgemäß Einflüsse aus der islamischen Gesetzgebung aufweist. In Bezug auf die obenstehende Bestimmung geht er davon aus, dass sie sich an ein islamisches Verbot, weitere Klöster und Kirchen zu bauen, anlehnte. Seiner Ansicht ist meiner Meinung nach nicht zu folgen, denn von einem Verbot des Baus von Tempeln, ist gar nicht die Rede, vielmehr geht es um die Haltung der Gläubigen zur Kultstätte. Außerdem ist im römisch-rechtlichen Bereich eine Tendenz zu beobachten, die für die Tempel geltenden Gesetze und Gewohnheiten auch auf die Kirchen zu übertragen. Es wäre m.E. sinnvoller, die Bestimmung in diesem Kontext zu sehen. Ähnliches gilt auch für seine Einordnung der Asylgewährung. Aus der Formulierung, dass nicht nur das Leben, sondern auch alle Gliedmaßen (*omnia membra*) des Asylanten zu schonen sind, folgert Yitzhak HEN wiederum islamischen Einfluss. So führt er aus, dass mit der Formel „alle Gliedmaßen“ (*omnia membra*) die im islamischen Spanien geltende Strafe des Handabhackens im Falle des Diebstahls gemeint ist. Auch hier ist wohl eher von einer im fränkischen Bereich bestehenden Körperstrafe auszugehen, die durch die Flucht in das Asyl hinfällig wird. Zu den Körperstrafen im fränkischen Bereich siehe

Die zweite Bestimmung setzt sich mit dem Asyl auseinander und bezeichnet die Kirchen eigens als verehrungswürdige Orte. Die Regelung besagt, dass keiner jemanden, gegen die Ehre Gottes und der Heiligen und die Verehrung, die den Kirchen selbst zusteht, mit Gewalt aus dem Asyl holen darf.²¹⁴ Damit bewegt sich das Asylrecht in dem Rahmen, der schon in den älteren *leges* abgesteckt worden ist.

Die in der *Capitulatio* als strafwürdig angesehenen Tatbestände weichen nicht vom bisher erarbeiteten Normenbestand der *leges* ab. So sanktioniert die *Capitulatio* Brandstiftung am Kirchengebäude und Raub aus der Kirche sowie das gewaltsame Eindringen in die Kirche.²¹⁵ Allerdings erhebt die *Capitulatio* nicht wie die vorausgegangenen *leges* eine Bußsumme, sondern fordert die Todesstrafe für die Untaten. Die Vergehen gegen die Kirche sind in der *Capitulatio* nicht die einzigen Taten, die die Todesstrafe nach sich ziehen, insgesamt sind es fünfzehn verschiedene Übertretungen, die mit ihr geahndet werden. Mit dem wiederholten Gebot der kephalen Sanktion weicht die *Capitulatio* von der sonst mit Bußstrafen drohenden und damit auf einem Kompositionssystem beruhenden fränkischen Gesetzgebung ab. Die Forschung hat deshalb in dieser „blutigen“ Gesetzgebung vor allem ein Element der gewaltsamen Mission der Sachsen gesehen.²¹⁶ Demgemäß ist die *Capitulatio* zumeist als Ausdruck einer fränkischen Siegersgesetzgebung erachtet worden.²¹⁷ Eine diese Grundannahme erweiternde These hat Ernst SCHUBERT in die Diskussion eingebracht. Er versteht die *Capitulatio* als Einführung eben jenes in den anderen fränkischen Gesetzeskodifikationen dominanten Kompositionssystems. Indem die *Capitulatio* demjenigen, der das Asyl aufsuchte, die Ablösung der Todesstrafe durch eine Buße garantiert habe, sei für das fränkische Bußsystem der Weg geebnet worden. Selbst wenn der Androhung kephaler Strafe nicht die Einführung des Bußsystems zu Grunde lag, sollte man in der Todesstrafe keine „unfränkische“ Sanktion erblicken. Vor dem Hintergrund neuerer Forschung ist nämlich zu bedenken, dass das Kompositionssystem, obwohl es in den Rechtsquellen dominant ist, keineswegs die Kapitalstrafen vollständig verdrängt hat. Denn gerade

Jürgen WEITZEL: Strafe und Strafverfahren bei Gregor von Tours und in anderen Quellen der Merowingerzeit. In: Recht im frühmittelalterlichen Gallien: spätantike Tradition und germanische Wertvorstellung, hrsg. v. Harald Siems. Köln/Weimar/Wien 1994, S. 109–126.

214 MGH Capit. I, 26. Capitulatio de partibus Saxoniae 775–790, c. 2, S. 68: *Si quis confugiam fecerit in ecclesiam, nullus eum de ecclesia per violentiam expellere presumat sed pacem habet usque dum ad placitum praesentetur et propter honorem Dei sanctorumque ecclesiae ipsius reverentiam concedatur ei vita et omnia membra (...).*

215 MGH Capit. I, 26. Capitulatio de partibus Saxoniae 775–790, c. 3, S. 68: *Si quis ecclesiam per violentiam intraverit et in ea per vim vel furtu aliquid abstulerit vel ipsam ecclesiam igne cremaverit, morte moriatur.*

216 SCHUBERT: Die Capitulatio de partibus Saxoniae, S. 3, dort auch weitere Literatur.

217 SCHUBERT: Die Capitulatio de partibus Saxoniae.

für Vergehen gegen christliche Normen sind diese seit der Spätantike in Gebrauch.²¹⁸ Demzufolge wäre die Massivität, mit der die *Capitulatio* die Todesstrafe androht, zwar ein Sonderfall, jedoch kann die Tatsache einer Forderung der Todesstrafe für einige Vergehen nicht als völlig aus dem Rahmen fallende Ausnahme gelten. In Bezug auf Vergehen gegen das Kirchengebäude ist die Todesstrafe insofern keine Ausnahme, als auch die *Lex Saxonum* demjenigen mit dem Tode droht, der jemanden in der Kirche ermordet, etwas aus ihr raubt, sie aufbricht oder wissentlich einen Meineid schwört.²¹⁹ Eine Begründung, warum solche Taten in der Kirche verboten sind, gibt die *lex* allerdings nicht, desgleichen wird die Kirche nicht näher definiert. Der Mord in der Kirche sowie der Raub waren Thema vorhergehender Gesetzeskodifikationen, nur der Meineid ist bisher in der *leges*-Gesetzgebung ungenannt.²²⁰ Ungewöhnlich ist seine Aufnahme dennoch nicht, da Meineid bereits länger Thema der Gesetzgebung und der Schwur in der Kirche ein häufig genutztes Mittel war, seine Wahrheit zu garantieren. Ein prominentes Beispiel für die Aufnahme des Meineids in die Gesetzgebung ist die *Admonitio generalis* aus dem Jahr 789, in der ausführlich davor gewarnt wird, einen Meineid am Altar abzulegen. Im Rückgriff auf die Bibel, vorwiegend auf Matthäus 23,15–22, entwickelt die *Admonitio*²²¹ den Meineid als ein Vergehen gegen den Namen Gottes. Sie gebietet, sich vor dem Meineid auf das heilige Evangelium, am Altar oder auf die Reliquien der Heiligen zu hüten. Das Verbot ergeht, da die materiellen Zeichen – Evangelium, Reliquien und Altar – die Anwesenheit Gottes und Wahrheit des Schwurs sichtbar verbürgen und deshalb vom Meineid nicht nur Gottes Name beschmutzt wird, sondern auch die Symbole seiner Gegenwart in Mitleidenschaft gezogen werden. Dementsprechend ist der Meineid wohl im Rahmen der

218 Hermann NEHLSSEN: Reaktionsformen der Gesellschaft auf Verletzung und Gefährdung von Gemeinschaftsinteressen in Spätantike und frühem Mittelalter bei den germanischen Stämmen. Ein Beitrag zur Strafrechtsgeschichte. In: Das Recht und seine historischen Grundlagen. Festschrift für Elmar Wadde zum 70. Geburtstag, hrsg. v. Tiziana J. Chiusi, Thomas Gergen u. Heike Jung. Berlin 2008, S. 759–781.

219 Lex Saxonum XXI, S. 24: *Qui in ecclesia hominem occiderit vel aliquid furaverit vel eam effregerit vel sciens periuraverit capite puniatur.*

220 In Lex Frisionum, X 1, S. 52, ist der Meineid auf die Reliquien mit einer Buße belegt.

221 MGH Capit. I, 22. *Admonitio generalis*, c. 64, S. 58: *Omnibus: Item habemus in lege, Domino praecipiente: „non periurabis in nomine meo, nec pollues nomen domini Dei tui“, et „nec adsumes nomen domini Dei tui in vanum“. Ideo omnino ammonendi sunt omnes diligenter, ut caveant periurium, non solum in sancto evangelio vel in altare seu in sanctorum reliquiis; (...) „Deus caritas est“; item ipse Dominus in euangelio: „ego sum via et veritas“, ideo qui in veritate et caritate iurat, in Deo iurat. Item cavendum est, ne farisaica superstitione aliquis plus aurum honoret quam altare; ne dicat ei Dominus: „stulte et caece, quid est maius: aurum vel altare quod sanctificat aurum?“ Sed et nobis honestum videtur, ut, qui in sanctis habeat iurare, hoc ieiunus faciat cum omni honestate et timore Dei; et sciat, se rationem redditurum Deo uniuscuiusque iuramenti, ubicumque sit, sive intra ecclesiam, sive extra ecclesiam.*

Vergehen gegen die in der Kirche besonders eingeforderte Furcht vor Gott in die Regelung der *Lex Saxonum* aufgenommen.

Daneben ist in der *Lex Saxonum* eine Bestimmung verzeichnet, die sich zwar nicht auf das Kirchengebäude bezieht, jedoch den besonderen königlichen Schutz verdeutlicht, der dem Kult zuteil werden soll. So stellt die *lex* den Hin- und Rückweg zur Kirche an bestimmten Tagen unter Schutz und droht demjenigen, der auf diesem Weg jemanden ermordet oder attackiert, mit Todes- bzw. mit einer Bußstrafe.²²²

In ganz anderen Bahnen als die *Lex Saxonum* bewegt sich die *Lex Frisionum*. Wie bei *leges*-Kodifikationen insgesamt besteht auch im Falle der *Lex Frisionum* in der Forschung keine Einigkeit über ihre Entstehungsgeschichte. Als irritierend gilt vor allem das einträchtige Nebeneinander von christlichen Bestimmungen und paganen Überresten in der *lex*. Deshalb diskutiert die Forschung verschiedene Entstehungsmodelle, die von der einheitlichen Kompilation Karls bis zu einem mehrere Rezensionsstufen umfassenden Prozess reichen.²²³ Ein letztgültiges Diktum in dieser Sache ist noch nicht gefunden. Nahezu allgemeine Übereinstimmung herrscht heute allerdings in der Frage der Datierung der *lex* in der vorliegenden Form. So wird sie generell als Teil der Gesetzgebung Karls des Großen in Aachen 802 gesehen.

In der *Lex Frisionum* ist einmal mehr besonders deutlich, dass die Vorstellung von „öffentlichen“ Schutzräumen eng mit der vom kirchlichen Schutzraum verbunden ist. So bestimmt die *lex*, dass, wer einen Mann im Hofe des Herzogs, in der Kirche oder im Atrium der Kirche tötet, neunfach dessen Wergeld zu büßen habe und gleichfalls das neunfache Friedensgeld dem Herrn schulde.²²⁴ Wie in der *Lex Baiuvariorum* stehen hier weltlicher und „heiliger“ Schutzraum ganz unterschiedslos nebeneinander.²²⁵ Die Bedeutung der Kirchengebäude als Schutzräume spiegelt sich zudem in der Bestimmung, ein Befehlshaber solle in der Kirche, auf dem Hin- und Rückweg dorthin und in seinem Haus Frieden haben.²²⁶ Die Einbeziehung des Wegs zur Kirche in diesen befriedeten

222 *Lex Saxonum* XXIII, S. 24: *Qui homini ad ecclesiam vel de ecclesia die festo pergenti, id est dominica, pascha, pentecosten, natale Domini, sanctae Mariae, sancti Iohannis baptistae, sancti Petri et sancti Martini, insidias posuerit eumque occiderit, capite puniatur; si non occiderit, tamen insidias fecerit, bannum solvat de reliquis.*

223 Zur *Lex Frisionum* im Allgemeinen siehe SIEMS: Studien zur *Lex Frisionum*, dort auch weiterführende Literatur. Zur Datierung und Einreihung in die Aachener Initiative siehe ebd., S. 219.

224 *Lex Frisionum* XVII 2, S. 63: *Qui in curte ducis, in ecclesia aut in atrio ecclesiae hominem occiderit, novies weregildum eius componat, et novies fredam ad partem dominicam.*

225 Vgl. hierzu S. 139 f. in der vorliegenden Arbeit.

226 *Lex Frisionum*, Additio sapientum, Wllemarus I, 1, S. 80: *Homo fãidosus pacem habeat in ecclesia, in domo sua, ad ecclesiam redeundo, ad placitum eundo, de placito redeundo. Qui hanc pacem effregerit et hominem occiderit, novies XXX solid[os] com[ponat].* Diese Regelung ist der Bestimmung aus der *Lex Saxonum* nahe, die den Totschlag oder

Schutzraum verdeutlicht, dass es um eine prinzipielle Friedenssicherung in einer elementar den Frieden bedrohenden Situation wie der Fehde geht. Durch die Festlegung von befriedeten Zonen garantiert der Gesetzgeber dem Befehdeten einen gesicherten Lebensvollzug im Bereich des eigenen Hauses und die Ausübung seiner christlichen Pflichten.

Mit der Festlegung des Friedens der Kirchen ist die Rechtsetzung zu den Kirchengebäuden in der *Lex Frisionum* nicht erschöpft. Unter der Überschrift „Von Menschen, die ohne Buße getötet werden können“ findet sich auch derjenige, der einen Tempel aufbricht (*qui fanum effregerit*).²²⁷ An dieser Stelle reiht sich das Delikt ohne jede weitere Erklärung unter einige andere. Genauer zum Tempelraub bestimmt die *lex* nur im *Additamentum* XI. Dort wird gefordert, dass derjenige, der etwas aus dem Tempel raubte, ans Meer geführt werden solle, wo ihm am Strand die Ohren aufgeschlitzt und er entmannt werden solle, schließlich solle er den Göttern, deren Tempel er schändete, geopfert werden.²²⁸ Auffallenderweise bezieht sich die Regelung nicht auf die Kirche, sondern auf den Tempel. Die Interpretation des am Ende der *lex* stehenden obskuren Gesetzes zur Tempelschändung²²⁹ gestaltet sich als höchst schwierig. Selbst sein Überlieferungswert ist nicht gesichert, weil es nicht in einer originalen Handschrift, sondern nur durch den ersten Editor der *lex*, Herold, überliefert ist. Damit steht die Echtheit des am Ende der *lex* stehenden Zusatzes und sein Zusammenhang mit dem eigentlichen Textkörper in Zweifel.²³⁰ Harald SIEMS spricht sich jedoch für seine Echtheit aus, da Herold wohl kein besonderes Interesse an dem Zusammenhang von *Lex Frisionum* V,1 und dem *Additamentum* XI gehabt habe, weil er ihn nicht kennzeichnete. Ein Zusatz durch Herold sei also nicht anzunehmen.²³¹ Geht man von der Echtheit von *Additamentum* XI aus, wirft dies kaum zu beantwortende Fragen auf. Nicht nur der offensichtliche Eingang eines heidnischen Gesetzes in den Rechtstext ist Angelegenheit der Forschung, sondern auch die Auswirkungen, die das Gesetz hätte zeitigen können, gelten als Problem. So betrifft das Gesetz ganz konkret den Christianisierungsprozess durch die Mission, bei der es durchaus zu Tempelzerstörungen durch christliche Missionare kam. Um den offensichtlichen

das Attentat auf dem Weg zur Kirche verbietet. Allerdings ist hier der Bezug zur Situation, nämlich der Fehde, in der dies geschieht, deutlich gemacht.

227 *Lex Frisionum* V 1, S. 46.

228 *Lex Frisionum* XI 1, S. 102: *Hoc trans Laubachi de honore templorum. § 1. Qui fanum effregerit et ibi aliquid de sacris tulerit, ducitur ad mare, et in sabulo, quod accessus maris operire solet, finduntur aures eius, et castratur et immolatur diis, quorum templa violaverit.* Vgl. SIEMS: Studien zur *Lex Frisionum*, S. 338.

229 Einen inneren Zusammenhang dieser beiden Bestimmungen postuliert auch SIEMS: Studien zur *Lex Frisionum*.

230 SIEMS: Studien zur *Lex Frisionum*, S. 338 f.

231 SIEMS: Studien zur *Lex Frisionum*, S. 338–350. Diese Position vertritt auch SCHMIDT-WIEGAND: Spuren paganer Religiosität, S. 581.

Widerspruch zwischen der Rechtsetzung und den Handlungen der Missionare aufzulösen, hat Harald SIEMS vorgeschlagen, die Regelung im Anschluss an die erste Bestimmung der *Capitulatio de partibus Saxoniae*, in der die Ehre der Tempel auf die Kirchen übertragen wurde, zu lesen.²³² Die Übertragung des Rechts der Tempel auf die Kirchen ist nicht ungewöhnlich, befremdlich erscheint aber dennoch, dass die heidnische Bestimmung ganz ohne jeden Zusatz in der vorliegenden Form in die *lex* einging. Zur Erklärung der Aufnahme des Rechtssatzes heidnischen Inhalts in die sonst vom Christentum dominierte *Lex Frisionum* nimmt Harald SIEMS an, dass es sich bei dem Text ursprünglich um einen im Zuge der Rechtskodifizierung bei den Friesen eingeholten Bericht über deren Umgang mit den Tempeln handelte. Es ist ihm jedoch unmöglich, zu erklären, wie das Gesetz dann, ohne explizit auf die Kirchen angewandt zu werden, und mit der Beibehaltung der heidnischen Strafe seinen Eingang in die *lex* genommen hat.²³³

Hier setzt Hermann NEHLSSEN an, der unlängst den Versuch unternommen hat, das Gesetz als ein nicht im Ganzen heidnisch Überkommenes zu interpretieren.²³⁴ Überzeugend zeigt er auf, dass die Bestimmung nicht die Tempelschändung, sondern die Beraubung des Tempels sanktioniert. Als Vorbild der Stelle nennt er Deuteronomium 7,25, wo klar zwischen der erlaubten Tempelzerstörung und der unerlaubten Beraubung der heidnischen Heiligtümer unterschieden wird.²³⁵ Die Strafe des Aufschlitzens der Ohren deutet Hermann NEHLSSEN als die Umschreibung der Strafe des Ohrenabschneidens, das ihm genauso wie die Kastration als eine im Christentum gängige Sanktion erscheint. Dennoch konzidiert er, dass die Strafen für den Tempelräuber letztendlich heidnischer Provenienz seien. Die Opferung des Täters an die Götter ist seiner Meinung nach dahingehend auslegbar, dass laut christlicher Anschauung derjenige, der sich mit dem Teufel einlässt, auch diesem gehöre. So richtig und wichtig der Verweis darauf ist, dass die Regelung nicht die Tempelschändung im Allgemeinen, sondern den Tempelraub im Besonderen betrifft, vermag die Erklärung Hermann NEHLSSENS – wie er selbst zugesteht – keineswegs als

232 SIEMS: Studien zur Lex Frisionum, S. 343–350. Vgl. MGH Capit. I, 26. Capitulatio de partibus Saxoniae 775–790 c. 1, S. 68; Dort findet sich auch die Todesstrafe für den Tempelraub oder die Brandstiftung an Kirchen: MGH Capit. I, 26, Capitulatio de partibus Saxoniae 775–790, c. 3, S. 68.

233 SIEMS: Studien zur Lex Frisionum, S. 343–350.

234 Helmut NEHLSSEN: Der Einfluß des Alten und Neuen Testaments auf die Rechtsentwicklung in der Spätantike und im frühen Mittelalter bei den germanischen Stämmen. In: Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 203–218, hier S. 216–218, bes. S. 218: „Die Prägung der Bestimmung durch einen bibelkundigen Redaktor ist jedoch nicht auszuschließen“.

235 NEHLSSEN: Der Einfluß des Alten und Neuen Testaments, S. 217.

letztgültige zu bestehen,²³⁶ zu wenig lösen sich die inneren Widersprüche des Textes auf. Lässt sich das Verbot des Raubs plausibel mit der biblischen Vorlage erklären, so bleibt die Sanktion m.E. viel zu sehr heidnischen Vorstellungen verhaftet, als dass man sie in einen christlichen Kontext rücken könnte. Die Opferung an die heidnischen Götter dahingehend auszulegen, dass sie christlich zu einer Tötung im Namen Satans umgedeutet werden konnte, mutet problematisch an, da nicht nur die Strafe an sich eine rituelle Bedeutung zu haben scheint, sondern auch dem Ort des Opfers eine rituelle Bedeutung zukam, die nicht einfach in einen christlichen Zusammenhang versetzt werden kann.

Das Problem, wie der heidnisch geprägte Text in die eigentlich christliche *Lex Frisionum* Eingang fand, ist wohl kaum mehr eindeutig zu klären; wobei einiges dafür spricht, dass der Tatbestand des Raubes, der den christlichen Redaktoren der *lex* aus der eigenen Rechtstradition bekannt gewesen sein dürfte, die Aufnahme befördert hat. Zudem spricht einiges für Harald SIEMS' Annahme, dass bei der Rezeption die Tradition, eigentlich auf heidnische Tempel bezogene Rechtsetzungen auf christliche Kirche zu übertragen, eine Rolle gespielt habe.²³⁷ Die Niederschrift in der *lex* kann also nicht nur aus einer auf biblischen Vorbildern beruhenden christlichen Umdeutung herrühren, sondern auch innerhalb des Denkrahmens der Übertragung von Normen stattgefunden haben. Für das Verständnis von Heiligkeit bei den Germanen ist die Bestimmung wenig ergiebig, finden sich in ihr doch keine Begründungen dokumentiert. Zudem ist an den ursprünglichen Sachverhalt nicht mehr heranzukommen, der uns hier nur durch die Sicht des christlichen Redaktors entgegentritt. Bedeutsam ist jedoch, dass der Tempel durch den Raub geschändet wird; damit verweist die Regelung den Tempelraub in den Bereich der Vergehen gegen die Heiligkeit.

Die Bestimmung belegt auf eindrucksvolle Weise, dass die Vorstellung des Ortes des Kultus als verletzbarer Stätte auch germanische Wurzeln haben könnte. So fragmentarisch, wie die Quellen für römische oder germanische Vorläufer sind, muss es auch ein Versuch bleiben, sich aus ihnen ergebende Entwicklungslinien nachzuzeichnen. Mag die Aufnahme von Gesetzen, die den Ort des Kultus als vom Herrscher zu schützende Friedenszone beschreiben, vor allem römisch-rechtlich beeinflusst gewesen sein, gehen, und das zeigt sich an der *Lex Frisionum*, die Sentiments für den heiligen Ort möglicherweise nicht nur auf römisch-christliche Wurzeln zurück.

Während die Kapitularien primär – wenn auch nicht ausschließlich – Normen entwerfen, die den kultischen Bereich betreffen, ist der Regelungsbe-

236 NEHLSSEN: Der Einfluß des Alten und Neuen Testaments, S. 218. Vgl. MGH Capit. I, 26. Capitulatio de partibus Saxoniae 775–790 c. 1, S. 68; MGH Capit. I, 26.

237 Vgl. MGH Capit. I, 26. Capitulatio de partibus Saxoniae 775–790 c. 1, S. 68. Vgl. zudem Pauli Sententiarum V, XXI, 1, in: Lex Romana Visigothorum, S. 434.

reich der *leges* weniger auf das Kirchengebäude als Kultort ausgerichtet als auf einen durch den König zu schützenden Friedensort. Die Verschiedenheit des Regelungshorizonts von Kapitularien und *leges* spricht dafür, dass sie als unterschiedliche Instrumente der Normsetzung gesehen wurden. Obwohl sich die voneinander abweichenden Konventionen recht klar erkennen lassen, haben die *leges* kein einheitliches Normenrepertoire. Sie nehmen vielmehr recht unterschiedliche Verlautbarungen auf, die vom Verbot der Beraubung einer Kirche bis zum Asyl reichen. Mit der Offenheit der *leges* läßt sich auch die Aufnahme heidnischer Normen in die *Lex Frisionum* begründen.

Vor allem an der *Lex Salica Carolina* zeigt sich die Flexibilität der Kodifikationen, die unter der Verwendung, Anpassung und Neukontextualisierung alter Normen neue Regelungsbestände kreierten; deutlich tritt aus den Veränderungen in der *Lex Salica Carolina* gegenüber der *Lex Salica* die veränderte Wertigkeit des kultischen Raums im 9. Jahrhundert gegenüber dem 6. Jahrhundert hervor.

2.3 Die Bestimmungen der karolingischen Konzilskanones zum heiligen Ort

Der Umgang mit dem Kirchengebäude ist bis zur ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts nur selten Thema der Konzilskanones fränkischer Provenienz. Das ist kaum verwunderlich, liegen die Ergebnisse der Konzilstätigkeit bis in die Zeit Karls des Großen doch fast nur in Kapitularien und selten als Konzilsakten vor.²³⁸

Der früheste Beleg für das Interesse am Kirchengebäude ist den Akten des sogenannten *Concilium Germanicum* zu entnehmen.²³⁹ Gegenstände der Konzilien sind hinsichtlich des Kirchengebäudes einerseits der Meineid in der Kirche, andererseits das Verbot heidnischen Treibens in der Umgebung der Kirche. Das Gebot, kein heidnisches Treiben im Umkreis der Kirche zu billigen, bewegt sich noch im Rahmen der merowingischen Gesetzgebung.²⁴⁰ Der spätere Umfang der Regelungen zum Kirchengebäude ist hier noch nicht zu erkennen.

238 MGH Capit. I, S. 27 sowie MGH Conc. II 1, S. 1–4. Der Inhalt des *Concilium Germanicum* ist bereits ausführlicher im Kapitel zu den Kapitularien besprochen worden, siehe S. 174 f. in der vorliegenden Arbeit. Zu den Unterschieden zwischen den beiden Überlieferungen siehe BUCK: Admonitio und Praedicatio, S. 280 f.

239 Allgemein zu Bonifatius und den fränkischen Reformkonzilien Jörg JARNUT: Bonifatius und die fränkischen Reformkonzilien (743–748). In: Herrschaft und Ethnogenese im Frühmittelalter. Gesammelte Aufsätze von Jörg Jarnut. Festgabe zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Matthias Becher unter Mitarb. v. Stefanie Dick u. Nicola Karthaus. Münster 2002, S. 161–186.

240 Dies ist ein allgemeiner Zug des Konzils, siehe HARTMANN: Die Synoden, S. 53, dort auch S. 50–53.

Allein für Bayern ist aus einem Konzilskanon aus der Zeit vor 800 ein Eindruck der Bedeutung des Kirchengebäudes als Wohnstatt Gottes zu gewinnen. Ein Kanon der Synode von Aschheim aus dem Jahre 756 legt fest, dass Kirchen, die von den ehrwürdigen Vorfahren gegründet oder in alter Zeit entstanden sind, ohne Minderung bestehen bleiben sollen. Hier wird das Thema der Notwendigkeit des materiellen Bestands der Kirche aufgenommen, die zugleich als spirituelle Anforderung verstanden wird, stellten die Bischöfe doch fest, dass die Augen des Herrn Gute und Böse in der Kirche beschauen würden.²⁴¹ Zur Bekräftigung der Vorschrift zitiert das Konzil Paulus' Ausspruch, dass Gott diejenigen verderben wird, die seinen Tempel verletzen. Damit verwenden die Konzilsakten das eigentlich auf die Seele der Gläubigen gemünzte Zitat, um vor der materiellen Beeinträchtigung des Kirchengebäudes zu warnen. Zudem macht der Beschluss deutlich, dass das Kirchengebäude als Ort gilt, über den der Herr wacht. Gerade dort sehe er die guten wie die bösen Menschen. Damit bedienten sich die Konzilsteilnehmer einer Argumentationsfigur, die auch in späterer Zeit immer wieder verwendet wird.

Das Schweigen der synodalen Quellen zum Kirchengebäude wird für die Zeit Karls des Großen nur durch die Kanones der fünf Synoden des Jahres 813 durchbrochen.²⁴² Die besondere Intensität, mit der sich die Synoden der Verantwortung der Bischöfe in legislativen Fragen widmen, spricht laut Wilfried HARTMANN für eine maßgebliche Beeinflussung Theodulfs von Orléans.²⁴³ Ein enger Zusammenhang ist darüber hinaus mit der weltlichen Gesetzgebung der Jahre um 813 festzustellen. Verwunderlich ist dies freilich nicht: Die Initiative ging immerhin vom Hofe aus, und auch die Themenwahl ist dessen Einfluss geschuldet.

Dem Umkreis der Reformbemühungen von 813 sind wohl auch die sogenannten *Capitula ecclesiastica* zuzuordnen. Die *Capitula ecclesiastica* konnten bisher nicht eindeutig klassifiziert werden, denn sie scheinen kein Kapitular zu

241 MGH Conc. II 1, 10. Concilium Ascheimense 756 vel 755–760, c. II, S. 57: *Ut ecclesias a priscorum antecessorum vestrorum aut vestris temporibus fundatas sine fraude permanere inlesas debeant, ubi oculi Domini malos et bonos contemplantur. Unde et veritas per Paulum dicitur: Si quis autem templum Dei violaverit et reliqua.*

242 Johannes Fried konnte zeigen, dass die Synoden Teil einer übergeordneten Friedens- und Nachfolgeordnung waren, siehe: FRIED, Johannes: Elite und Ideologie oder Die Nachfolgeordnung Karls des Großen vom Jahre 813. In: *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (début IX^e aux environs des 920).* Villeneuve d'Ascq 1998, S. 71–109; FRIED, Johannes: Erfahrung und Ordnung. Die Friedenskstitution Karls des Großen vom Jahr 806. In: *Herrscher- und Fürstentestamente im westeuropäischen Mittelalter*, hrsg. v. Brigitte Kasten. Köln/ Weimar/ Wien 2008, S. 145–192, bes. S. 164–192.

243 Er folgt dies vornehmlich auf Basis der thematischen Überschneidungen, die sich zwischen den Synoden und Theodulfs Bischofskapitularen ergeben, siehe HARTMANN: Die Synoden, S. 132.

sein, fehlt doch die Bekundung des königlichen Willens zur Umsetzung. Schon Alfred BORETIUS hat deshalb vorgeschlagen, die *Capitula ecclesiastica* als Ergebnis einer den Hof beratenden Versammlung von Bischöfen zu sehen, die der Vorbereitung der Reformgesetzgebung des Jahres 813 dienen sollte.²⁴⁴ Die in dem Schriftstück in Bezug auf das Kirchengebäude aufgeführten Themen finden nicht alle Eingang in die Konzilsakten von 813. Zwar ging das Verbot der Bestattung von Toten in der Kirche,²⁴⁵ das in den *Capitula ecclesiastica* vermerkt ist, in die Konzilsakten ein, die Bestimmung hingegen, dass kein Priester die Ernte oder das Heu in die Kirche bringen solle, wird dort nicht verzeichnet.²⁴⁶ Das Verbot scheint sich mit der gewohnheitsmäßigen Lagerung der Ernte in der Kirche zu beschäftigen. Grundsätzlich reflektiert die Bestimmung, dass den Kirchen in der Lebenswelt durchaus nichtliturgische Funktionen zukamen. Die *Capitula ecclesiastica* betonen zudem die Notwendigkeit der Heiligung des Ortes. So schreiben sie die Konsekration der Kirchen und Altäre vor, deren Weihe in Zweifel gezogen werden muss.²⁴⁷ Zweifelhafte Fälle ergaben sich wohl daraus, dass einige Kirchen erst geraume Zeit nach ihrer Erbauung eine Weihe erhielten.²⁴⁸

Den gründlichen Vorbereitungen entsprechend formulieren die Akten der fünf Synoden von 813 Bestimmungen zu ähnlichen Fragen, auch wenn sie in Nuancen voneinander abweichen und sich nicht zu jedem Thema völlig übereinstimmend äußern.²⁴⁹

Am ausführlichsten beschäftigte sich das Konzil von Tours mit dem schon in der *Admonitio generalis* angestrebten Verbot von Geschwätz in der Kirche. Es forderte die Priester dazu auf, die Gläubigen zu unterweisen, wie sie sich in der Kirche versammeln sollen. Sie sollten die Gemeinde belehren, das Kirchengebäude ohne Getöse und Unruhe zu betreten. Zudem sollten die Priester daran

244 MGH Capit. I, 81. *Capitula ecclesiastica* 810–813, S. 178. In jüngerer Zeit ist ihm Gerhard SCHMITZ in dieser Ansicht gefolgt, siehe *Collectio capitularium Ansegisi*, S. 29 f. Die *Capitula ecclesiastica* sind nur durch Ansegis tradiert, siehe MGH Capit. I, 81. *Capitula ecclesiastica* 810–813, S. 178; MGH Capit. N.S. I, *Collectio capitularium Ansegisi*, S. 29 f.

245 MGH Capit. I, 81. *Capitula ecclesiastica* 810–813, c. 14, S. 179: *Ut nullus deinceps in ecclesia mortuum sepeliat.*

246 MGH Capit. I, 81. *Capitula ecclesiastica* 810–813, c. 5, S. 178: *Ut ecclesiae vel altaria melius construantur. Et nullus presbyter annonam vel foenum in ecclesia mittere praesumat.*

247 MGH Capit. I, 81. *Capitula ecclesiastica* 810–813, c. 6: *Ut ecclesiae vel altaria, quae ambiguae sunt de consecratione, consecrentur.*

248 In den Sakramentaren sind *ordines* zur Weihe von Kirchen überliefert, die nach dem Bau ungeweiht zurückgelassen wurden, siehe z.B. *Liber Sacramentorum Augustodunensis CCCLI. ORATIONES IN DEDICATIONE BASILICAE QUE CONDITUR NON DEDICATA RELIQUID* [sic!], 1499–1503, S. 177.

249 Allgemein zu den Konzilien und ihren Beschlüssen HARTMANN: *Die Synoden*, S. 128–140.

erinnern zu beten und von den Gläubigen fordern, dass sie während der Messe von müßigem und unnützem Geschwätz ablassen.²⁵⁰ Mit den Verhaltensanweisungen setzte das Konzil von Tours die in der Thematik durch die *Admonitio generalis* geprägten Regelungen fort. Direkt an die vorgenannte Regelung anschließend verlangt ein weiterer Kanon die Unterlassung von Gerichtsversammlungen (*placita*) in der Kirche und im Atrium. Die Bestimmung begründeten die Bischöfe mit dem immer wieder genutzten biblischen Beispiel des Herrn, der die Händler aus dem Tempel vertrieb.²⁵¹ Indem man die Gerichtsverhandlungen in der Kirche und im Atrium verbot, konkretisierte das Konzil das ganz allgemeine Verbot, in der Kirche in Streitigkeiten auszubrechen und dort unnützes Geschwätz zu verbreiten.²⁵² Da das Atrium in diese Überlegungen mit eingeschlossen wurde, sollte der Schutz über den Innenraum der Kirche hinausgehen.

Die Einbeziehung der direkten Umgebung ist zudem durch eine Regelung des Konzils von Mainz belegt. Hier wurde – im Einklang mit wesentlich älteren Bestimmungen – untersagt, im Umkreis der Kirche schändliche und übermütige Gesänge anzustimmen.²⁵³ Man möchte also nicht nur den Innenraum der Kirche als heiligen Ort wahrgenommen wissen, sondern auch dessen direkte Umgebung.

Die Konzilien von 813 verhandelten in thematischer Parallele zu den zwei Bischofskapitularen Theodulfs sowie den herrscherlichen Kapitularen auch das

250 MGH Conc. II 1, 38. Concilium Turonense A. 813, c. 38, S. 291: XXXVIII. *Sacerdotes debent fideles admonere, ut quando ad ecclesiam conveniunt, sine strepitu ac tumultu eam ingrediantur. In qua etiam, quamdiu orationis causa morantur, nequaquam inanes inter se proferant confabulationes, sed tempore, quo missarum sollemnia celebrantur, non solum ab otiosis et inutilibus verbis, verum etiam et a perniciosis cogitationibus funditus abstinendum est.*

251 MGH Conc. II 1, 38. Concilium Turonense A. 813, c. 39, S. 291: XXXVIII. *Placita quidem saecularia in ecclesiis vel in atris ecclesiarum a comitibus vicariisque usque modo in multis locis habita audivimus, sed, ne ultra fiant, interdicendum est, cum auctoritate dominica, quae expulsis de templo negotiatoribus asserens debere domum Dei domum esse orationis.* Parallelen sind MGH Conc., I 1, 34. Concilium Arelatense 813, c. 22, S. 253; MGH Conc. II 1, 36. Concilium Moguntinense A. 813, c. 40, S. 271.

252 Ähnliche Vorschriften zu den *placita* finden sich in den herrscherlichen Kapitularen, siehe Capitulare generale Caroli Magni (a. 813), c. 33, S. 141. Siehe zudem in der vorliegenden Arbeit das Kapitel über die herrscherlichen Kapitularen, S. 173–197.

253 MGH Conc. II 1, 36. Concilium Moguntinense A. 813, c. 49, S. 272: *UT CANTICUM LUXURIOSUM CIRCA ECCLESIAS DESERATUR. Canticum turpe atque luxuriosum circa ecclesias agere omnino contradicimus, quod ubique vitandum est.* Dieses Verbot ist nicht allein in den karolingischen Kanones zu finden, sondern bereits in merowingischen Kanones enthalten, siehe z. B. Synodus Dioecessana Autissiodorensis A. 561–605, c. 9, Concilia Galliae A. 511–A. 695, S. 266.

Problem des Kirchengebäudes als Begräbnisstätte.²⁵⁴ So erging in Arles ein allgemeines Bestattungsverbot in der Kirche.²⁵⁵ Das Konzil von Mainz hingegen lockerte das Verbot und ließ das Begräbnis in der Kirche zu, solange es sich bei den Toten um Bischöfe, Äbte, verdiente Priester und gläubige Laien handelte.²⁵⁶ Die Erlaubnis von Ausnahmen macht deutlich, dass die Begräbnisverbote sich auf die potentielle Störung der Heiligkeit der Kirche durch den Körper eines nicht Rechtgläubigen bezogen. Das Schwanken zwischen dem allgemeinen Verbot und den Sonderregelungen unterstreicht zwei Schwierigkeiten: Einerseits konnte wohl mit der Tradition des Begräbnisses in der Kirche nicht gebrochen werden, andererseits hielten es die Bischöfe anscheinend für schwer einschätzbar, welcher Tote aufgrund seines Lebenswandels in der Kirche bestattet werden durfte.²⁵⁷

Angesichts der Nähe zur Kapitulariengesetzgebung ist es kaum verwunderlich, dass die Konzilien von 813 auch für andere Gegenstände keine neuen Regelungen trafen, sondern bereits durch den König oder die Bischofskapitularien erlassene Bestimmungen wiederholten, wie das Gebot, die Messe nur in der Kirche abzuhalten.²⁵⁸ Nach 813 sollten erst die Konzilien unter Ludwig dem Frommen wieder Beschlüsse zum Umgang mit dem Kirchengebäude fällen. In Bezug auf die Konzilien des Karolingerreiches hat Wilfried HARTMANN zu bedenken gegeben, dass sich die unter der Herrschaft Ludwigs des Frommen verfügten Synodalbeschlüsse in fundamentaler Weise von denjenigen aus der Zeit Karls des Großen unterscheiden. Aufgrund der Überlieferungslage könne

254 Siehe zu diesem Thema allgemein HARTMANN: Bestattungen. Dort auch S. 131–133 zum Zusammenhang der Capitula Theodulfs und der Synodalgesetzgebung von 813. Siehe außerdem SCHOLZ: Das Grab in der Kirche.

255 MGH Conc. II 1, 36. Concilium Moguntinense A. 813, c. LII, S. 272: *Qui mortui in ecclesia sepeliuntur. Nullus mortuus infra ecclesiam sepeliatur, nisi episcopi aut abbates aut digni presbyteri vel fideles laici.*

256 MGH Conc. II 1, 34. Concilium Arelatense A. 813, c. XXI, S. 252: *Ut de sepeliendis in basilicis mortuis illa constitutio servetur, quae ab antiquis patribus constituta est.* Vgl. MGH Capit. episc. I, Theodulf von Orléans I, c. VIII, S. 109: *Antiquus in his regionibus in ecclesia sepeliendorum mortuorum usus fuit, et plerumque loca divino cultui mancipata et ad offerendas deo hostias praeparata cimiteria sive poliandria facta sunt. Unde volumus, ut ab hac re deinceps abstinence et nemo in ecclesia sepeliatur, nisi forte talis sit persona sacerdotis aut cuiuslibet iusti hominis, quae per vitae meritum talem vivendo suo corpori defuncto locum acquisivit.* Siehe auch HARTMANN: Bestattungsrituale, S. 133.

257 Ausführlicher zu den Schwierigkeiten äußert sich um die Mitte des 9. Jahrhunderts Hinkmar von Reims; siehe Hinkmar: *Collectio de ecclesiis et capellis*, S. 80–81. Zu dieser Problematik siehe auch SCHOLZ: Das Grab in der Kirche, S. 301–303.

258 MGH Conc. II 1, 37. Concilium Cabillonense A. 813, c. 49, S. 283: *In quibus locis et quo apparatu missarum sollemnia, exceptis basilicis, celebrari debeant et utrum celebrari debeant, in concilio Laodicensi ita scribitur: Quod non oporteat in domibus oblationes celebrari ab episcopis vel a presbyteris.* Siehe hierzu auch MGH Conc. II 1, 36. Concilium Moguntinense A. 813, c. 25, S. 268.

allerdings ein Vergleich nur zu den Synoden von 813 gezogen werden und dementsprechend sei die Grundlage für eine solche Aussage denkbar schmal. Eine Besonderheit der Konzilien unter Ludwig ist vor allem der Rückgriff auf Väterzitate, was in der Zeit Karls nicht in dieser Form praktiziert wurde.²⁵⁹ Die beiden großen Reformsynoden unter Ludwigs Herrschaft, die Synode von Aachen aus dem Jahre 816 sowie das Pariser Konzil von 829, sind durch außergewöhnlich ausführliche Akten dokumentiert,²⁶⁰ die auch das Kircheng Gebäude zum Thema machen. Der Zusammenhang zwischen Verhaltensregelung und rechtem Kultvollzug zeichnet sich hier sehr viel deutlicher ab, als er den Quellen der Karlszeit zu entnehmen war.

Im Rahmen des Konzils von 816 wurde seitens der Bischöfe das bereits seit der Spätantike immer wieder in den kirchlichen Rechtsetzungen ausgesprochene Verbot, Gastmähler in der Kirche abzuhalten, verfügt.²⁶¹ Ein weiteres Mal lässt sich hier der Versuch belegen, jede nicht kultische Handlung innerhalb der Kirche zu unterdrücken.

Neben dem traditionellen Gastmahlsverbot in der Kirche findet sich ein Kanon, der in innovativer Weise die Vorstellung einer Verbindung von weltlicher und himmlischer Liturgie aufnimmt. Eigentlich beschäftigt er sich mit dem Gesang und der Psalmodie, beleuchtet gleichzeitig jedoch die Kirche als Ort des himmlischen Geschehens und leitet daraus wiederum verschiedene Verhaltensregeln ab. Die Regelung argumentiert also nicht mit der Heiligkeit des Ortes selbst – es ist vielmehr der Einklang von menschlicher und himmlischer Liturgie, der die volle Aufmerksamkeit der Gläubigen auf den Kult erforderlich macht. Die himmlische Liturgie entfaltet sich neben ihrem weltlichen Pendant über die Anwesenheit der Engel in der Kirche. Damit nun die weltliche der himmlischen Liturgie entspricht, sollen alle Possen, unziemlichen Gedanken, Worte oder Handlungen unterlassen werden. Hier beziehen sich die Verhaltensanweisungen auf den rechten Kultvollzug und hängen nicht mit einer gleichwie gearteten Beeinträchtigung des Raumes zusammen.²⁶²

259 HARTMANN: Die Synoden, S. 154 f.; Steffen PATZOLD: Episcopus. Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts. Ostfildern 2008, S. 152–168.

260 Zum Konzil von 816, das sich vornehmlich der Regelung des Lebens der geistlichen Gemeinschaften zugewendet hat, siehe Josef SEMMLER: Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 74 (1963), S. 15–82. Zu den Konzilsakten von 829 siehe SCHARF: Studien zu Smaragdus und Jonas. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 17 (1961), S. 333–384, hier S. 371–377.

261 MGH Conc. II 1, 38. Concilium Aquisgranense A. 816, c. 59, S. 364: LVIII. IN AFRICANO CONCILIO, UT IN ECCLESIIS CONVIVIA MINIME CELEBRETUR.

262 MGH Conc. II 1, 39. Concilium Aquisgranense A. 816, c. 132, S. 409: CXXXII. QUOD CANTANTIBUS ET PSALLENTIBUS DOMINO ANGELORUM ADSINT PRAESIDIA. (...) *Unde studendum sollerter est, ut, cum ecclesiam vel ad divinae laudis debita solvenda vel ad agenda*

Auch die Beschlüsse des Pariser Konzils von 829 stellen den würdigen Vollzug der Messe ins Zentrum des Modells. Die Akten des Konzils sind nicht in einer protokollarischen Niederschrift erhalten, sondern als eine durch Jonas von Orléans bearbeitete Denkschrift.²⁶³ Der Text nimmt insgesamt eine straffe Systematisierung der Gegenstände vor und zielt – wie Steffen PATZOLD feststellt hat – auf eine christliche „Grundordnung“ des Reiches.²⁶⁴ Das Konzil bemühte sich um die Entwicklung von Kategorien, die das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Sphäre, d. h. das Zusammenwirken von Bischöfen und König in der Leitung der Christenheit, beschreibbar machen.²⁶⁵ Das Ringen um die Abgrenzung der geistlichen und weltlichen Sphäre spiegelt sich jedoch nicht nur im Modell, das das Konzil für ihre Zusammenarbeit entwickelt, sondern auch auf der Ebene des Kultes. In Paris wurde die Abgrenzung des Kultes als genuin kirchliche Aufgabe wesentlich konsequenter gedacht als in den vorangegangenen Konzilsakten. In diesem Rahmen ist das detaillierte Eingehen der Akten auf die Frage des Zugangs der Frauen zum Altar zentral. Die Akten behandeln den Punkt in erster Linie aus der Sorge um die Reinheit des Kultvollzuges, eine auch in den *Capitula episcoporum* feststellbare Tendenz.²⁶⁶ Die Wiederholung des Verbots wird den Aussagen der Akten zufolge vor allem deshalb notwendig, weil berichtet worden sei, dass in einigen Gegenden die Frauen an den Altar herantreten, obwohl dies gegen das göttliche und kanonische Recht verstoße. Frauen würden die heiligen Gefäße berühren, die priesterlichen Gewänder anreichen und – was am unschicklichsten scheint – dem Volk die Eucharistie spenden. Darüber hinaus täten sie Dinge, die so schändlich seien, dass die Konzilsväter nicht von ihnen sprechen wollten. Hieran schließt sich der Gedanke an, dass Frauen, wenn schon die männlichen Laien nicht dazu berechtigt wären, solche Dinge zu tun, erst recht keine Erlaubnis dafür erhalten sollten.²⁶⁷ Um den Priestern das Verbot einzuschärfen, greift der

missarum sollemnia intramus, semper angelicae praesentiae memores cum timore et veneratione competenti celeste compleamus officium, ne, si, quod absit, id neglegenter aut inhoneste vel tepide expleverimus et ad perficiendum pigri advenerimus, in sententiam, qua dicitur: „Maledictus homo, qui opus Dei fecerit neglegenter“, miserabiliter labamur. Ergo sollerti industria nobis observandum est, ne quid in ecclesia Dei ineptum, ne quid perversum, ne quid indecens aut cogitatione aut verbis aut actibus perpetremus, quatenus et conspectu angelorum digni efficiamur, et Dominus ad nos veniens non quod condemnet in nobis sed potius quod remuneret inveniat.

263 HARTMANN: Die Synoden, S. 182; SCHARF: Studien zu Smaragdus und Jonas, S. 371–377.

264 PATZOLD: Episcopus, S. 152 f.

265 PATZOLD: Episcopus, S. 158.

266 Siehe in der vorliegenden Arbeit das Kapitel zu den *Capitula episcoporum*, S. 218–31.

267 MGH Conc. II 2, 50. Concilium Parisiense A. 829, c. 45, S. 639–640: *Ut illicitus accessus feminarum ad altare sacraque vasa contrectantium fieri prohibeatur. Quidam nostrorum verorum virorum relatu, quidam etiam visu didicimus in quibusdam provinciis contra legem divinam canonicamque institutionem feminas sanctis altaribus se ultro ingerere*

Text auf das Beispiel des Alten Testaments zurück. Zur Sorge der Synode seien die im zweiten Buch der Makkabäer geschilderten Zustände auf die eigene Zeit übergegangen: Die Priester ließen den heiligen Dienst im Tempel des Herrn verfallen und vergnügten sich dort mit fleischlichen Gelüsten sowie unerlaubten Taten und würden den Frauen den Zutritt zum heiligen Gebäude erlauben. Grundlegend geht es also um die Furcht, die kultischen Gegenstände könnten mit durch sexuelle Vorgänge verunreinigten Menschen in Berührung kommen. Die kultischen Objekte wurden im unmittelbaren Kontakt mit dem Göttlichen vorgestellt, so wurde die Reinheit im Umgang mit ihnen zur Notwendigkeit.²⁶⁸

In einem etwas anderen Rahmen bewegen sich die Ausführungen der Konzilsakten zum Gebot, die Messe nur an geeigneten Orten zu feiern. Sie stellen fest, dass viele Priester die Kirchen vernachlässigten und in Häusern und Gärten die Messe feierten, obwohl dies durch die göttlichen und kanonischen Gesetze verboten sei. Ausnahmen dürften nur auf einer Reise gemacht werden oder aber dort, wo keine Kirche stehe. In beiden Fällen müsse allerdings ein von einem Bischof geweihter Altar genutzt werden. Keinesfalls dürften Laien Priester zu Messen außerhalb ihrer Kirchen zwingen. Grundsätzlich begründet sei die Vorschrift im Herrenwort, denn schon Gott habe gefordert, Opfer nur an ihm geweihten Orten vorzunehmen.²⁶⁹ Zwei Ideen spiegeln sich in den Darlegungen: einerseits die Notwendigkeit eines reinen Messortes, andererseits dessen göttliche Erwähltheit. Damit nimmt der Text die beiden Grundcharakteristika des Kirchweihritus auf, denn ihm lag der Gedanke zugrunde, dass durch ihn ein reiner Raum geschaffen werden konnte, den Gott dann mit seiner Gegenwart erfüllte.²⁷⁰

sacrataque vasa inpudenter contingere et indumenta sacerdotalia praesbyteris administrare et, quod his maius, indecentius ineptiusque est, corpus et sanguinem Domini populis porrigere et alia quaeque, quae ipso dictu turpia sunt, exercere. Miranda sane res est, unde hisdem illicitis in Christiana religione inrepperit usus, ut quod viris saecularibus illicitum est, feminae, quarum sexui nullatenus competit, aliquando contra fas sibi licitum facere potuerint; quod quorundam episcoporum incuria et negligentia provenisse nulli dubium est. Unde vae nobis sacerdotibus, ad quos illorum sacerdotum vitia transierunt, quae in Machabeorum libro secundo leguntur, quando scilicet sacerdotes, delegatum sibi religionis officium postponentes, templo Dei sacris officiis destituto, ipsi adeo carnalibus desideriis et illicitis actionibus vacabant, ut mulieres sacratis aedibus se nullo prohibente ingererent „introferentes ea, que non licebat“ (2. Makk. 6,4). Quod autem mulieres ingredi ad altare non debeant, et in concilio Laodicensi capitulo quadragésimo quarto et in decretis Gelasii papae titulo vicesimo sexto copiose invenitur. Hoc ergo tam illicitum factum, quia ex toto a religione Christiana abhorret, ne ulterius fiat, inhibendum est. Proinde unusquisque episcoporum sollicitae [sic!] sagaciterque provideat, ne in sua parroecia tale quid fieri deinceps sinat.

268 Zur Notwendigkeit der priesterlichen Reinheit siehe ANGENENDT: „Mit reinen Händen“; SAVIGNI: *Purità rituale*.

269 Dtn 12,13–14.

270 Siehe hierzu in der vorliegenden Arbeit das Kapitel zur Kirchweihe, S. 161–170.

Neben den vorgenannten Kanones ist auch ein sehr ausführliches Kapitel zur Verhaltensnormierung der Gläubigen im Kirchengebäude in die Akten des Konzils eingegangen.²⁷¹ Ursprünglich stammte es aus Jonas' Werk *Institutio laicalis* und sollte später Eingang in seine *Institutio regia* finden.²⁷² Grundsätzlich ging es in dem Kapitel darum, sündiges Verhalten gerade in der Kirche als Begegnungsort Gottes und der Menschen zu unterdrücken. Die Aufnahme der Aussagen sowohl in einen Laien- wie in einen Fürstenspiegel bezeugt, dass die Verhaltensnormierung nicht nur ein Thema der innerkirchlichen Diskussion sein sollte. Um dem besonderen Charakter des Kapitels gerecht zu werden, soll es an anderer Stelle ausführlicher besprochen werden.²⁷³

Allgemein lässt sich für die Kanones des Konzils von Paris 829, die sich mit der Kirche als Kultort beschäftigen, eine durchgehende Forderung nach der Trennung von kultischem und weltlichem Bereich feststellen, wenn auch auf unterschiedlichen Ebenen. Sie nuancieren damit die Scheidung der Laien von den Priestern wie auch die Notwendigkeit, den Kult wie seine Gegenstände von der Welt zu isolieren.²⁷⁴

In der Folgezeit sind auf Konzilien abermals Beschlüsse gefasst worden, wie sie bereits von den Reformkonzilien von 813, 816 und 829 zum heiligen Ort erlassen wurden.²⁷⁵ An einigen der Rückgriffe auf älteres Material lässt sich jedoch zeigen, dass die Traditionen nicht einfach fortlaufen, vielmehr zeigen sich gegen Ende des 9. Jahrhunderts auch Veränderungen und Neuerungen. So zeigt sich an den in der Folgezeit getroffenen Bestimmungen zur Kirche als einzig geeignetem Messort, dass auch die Kanones zeitabhängigen Einflüssen unterliegen konnten. Während noch das Konzil von Metz im Jahr 883 beschloss, keine Ausnahmen beim Messort mehr zuzulassen,²⁷⁶ entschied hingegen das Konzil von Mainz im Jahr 888 in Anbetracht der Verwüstungen der Normanneneinfälle einige Sonderregelungen. Es legte fest, dass bis zur Wiederherstellung der durch Feuer zerstörten Kirchen die Messen in Kapellen abzuhalten seien. Auch sei die Feier der Messe unter freiem Himmel und in Zelten an geweihten Altären möglich.²⁷⁷ Das Konzil schärfte unter Berufung auf das

271 MGH Conc. II 2, 50. Concilium Parisiense A. 829, c. 66, S. 664–666.

272 SCHARF: Studien zu Smaragdus und Jonas, S. 353–384.

273 Siehe hierzu in der vorliegenden Arbeit das Kapitel zu Jonas' von Orléans *Institutio laicalis*, S. 271–280.

274 PATZOLD: Episcopus, S. 149–168.

275 Häufig wiederholten die Bischöfe z. B. die Anordnungen zur Kirche als Begräbnisstätte, siehe HARTMANN: Kirche und Kirchenrecht. Die Bedeutung der spätkarolingischen Zeit für Tradition und Innovation im kirchlichen Recht. Hannover 2008, S. 121.

276 Concilium Metense 888, c. 8, Sp. 80: VIII. *In locis vero non consecratis, id est in solariis, sive in cubiculis, propter infirmos vel longius iter, a quibusdam presbyteris sacrificium offerrebat: quod omnimodis interdictum est.*

277 Concilium Moguntiacense 888, c. 9, Sp. 67: IX. *Missarum solemnities non ubique, sed in locis ab episcopo consecratis, vel ubi permiserit, celebranda esse censemus. Concedimus etiam,*

Konzil von Mainz aus der Zeit Karls des Großen ein, dass in der Kirche und im Atrium keine Gerichtsversammlungen abgehalten werden durften sowie dort auch keine Zänkereien und Kämpfe stattfinden sollten.²⁷⁸

Eine Besonderheit findet sich in den Kanones des Konzils von Tribur aus dem Jahre 895.²⁷⁹ Dort wird das Ziehen eines Schwertes im Atrium als Sakrileg bezeichnet und mit einer Strafe belegt.²⁸⁰ Allein die Bezeichnung der Tat als Sakrileg entspricht nicht dem üblichen Argumentationsrepertoire der Kanones. Denkbar ist, dass der Begriff hier Verwendung findet, da durch das Entblößen des Schwertes sowohl der königlich festgesetzte Frieden wie auch die Heiligkeit der Kirche in Mitleidenschaft gezogen wurden.²⁸¹ Darauf deutet auch eine andere Version der Konzilsakten hin. Sie bringt an gleicher Stelle die unter Ludwig dem Frommen ergangene Bestimmung, den Totschlag im Vorhof der Kirche mit derselben Buße zu belegen wie den Immunitätsbruch.²⁸² Begründet wird das Verbot in Tribur dann aber nicht mit einem königlichen Verbot, sondern mit dem Herrenwort, das demjenigen, der das Schwert zur Hand nimmt, den Tod durch dasselbe androht. Zudem erklärt der Kanon zwar schon die Blutrache zur Sünde, viel gravierender sei es jedoch, das Schwert im heiligen Atrium zu ziehen und damit den Ort, den der Herr selbst von anderen Orten zu Ehren seiner Kirche abgesondert habe, zu verschmutzen. Das bloße Ziehen des Schwertes bedeutete eine Verschmutzung des Atriums, hierin liegt eine Veränderung zu den vorhergegangenen Bestimmungen, die sich mit der Bewaffnung

ut sicubi (quod nostris exigentibus culpis perplurimum est factum a Northmannis, seu alio qualicumque modo) ecclesiae fuerint incensae, in capellis Missas interim liceat celebrare, donec ipsae ecclesiae restaurari queant. In itinere vero positis, si ecclesia defuerit sub divo, seu in tentoriis, si tabula altaris consecrata, caeteraque ministeria sacra ad id officium pertinentia adsunt, Missarum solemnities celebrari permittimus.

278 Concilium Moguntiacense 888, c. 21, Sp. 69 f.: XXI. *De his qui in ecclesiis seu atriis ecclesiae rixas moverint, & mutuo inter se conflagunt, ex concilio Moguntiacensi tempore Caroli capite vigesimoquarto, praecipimus, ut in ecclesiis sive atriis ecclesiarum vel domibus, placita saecularia minime fiant, quanto minus rixae et contentiones?*

279 Zur Überlieferung der Akten des Konzils siehe Rudolf POKORNY: Die drei Versionen der Triburer Synodalakten von 895. Eine Neubewertung. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 48 (1992), S. 429–511.

280 MGH Capit. II, 252. Concilium Triburiense 895 Mai 5, c. 6, S. 217: *De eo qui evaginato gladio atrium ecclesiae intraverit. Si quis temerarius atrium aecclesiae evaginato gladio praesumptione intraverit, sacrilegium facit: et idcirco sacrilegium in atrio Domini factum sacrilegii more altari et domino persolvatur. Dominus dicit in evangelio: „Omnes enim, qui acceperint gladium, gladio peribunt“; id est: qui se ipsos vice talionis per peccatum in praesenti ulcisci desiderant, gladio ipsius peccati in anima moriuntur; quanto magis is, qui sanctum atrium, quod Dominus sibi prae ceteris segregavit locis suae sanctae ecclesiae ad honorem, polluit et temerarius irruerit, gladio peccati et iniquitatis suae mortuus iacuerit?*

281 Vgl. zum Sakrileg GLATTHAAR: Bonifatius und das Sakrileg.

282 BRUNNER: Deutsche Rechtsgeschichte, S. 50, S. 395. Zu Immunität und Schutz siehe auch ROSENWEIN: Negotiating space, bes. S. 7 f., S. 60 f., S. 111 f., S. 214.

in der Kirche beschäftigen.²⁸³ Die älteren Regelungen sahen erst im Blutvergießen eine Verunreinigung, in Mainz reichte hingegen allein schon die Bedrohung, eine Regelung zu verfassen. Im Vordergrund steht hier die Sorge vor der Sündhaftigkeit, die sich mit dem Ziehen des Schwertes verbindet. Eine große Rolle spielt das Atrium als heiliger Raum, da Gott ihn auserwählt hat. Zum ersten Mal äußert sich in Tribur explizit der Gedanke, dass das Kirchengebäude ein Ort ist, der von anderen Orten in seiner Qualität räumlich unterschieden ist.

Die in karolingischer Zeit zunehmenden Versuche der Unterbindung profaner Nutzungen der Kirchengebäude sind als normative Verarbeitung der fortschreitenden Ausgrenzung der Kirchenbauten aus der profanen Umgebung zu werten. Deutlich wird in den diesbezüglichen Geboten vor allem eine Multifunktionalität der Kirchen im Alltag, die von den Reformern als das Seelenheil gefährdend wahrgenommen wurde. Im Mittelpunkt vieler Regelungen steht dabei nicht unbedingt der heilige Ort, sondern vielmehr die Notwendigkeit, den Kult vor Verunreinigungen zu bewahren. Dennoch wurde in diesem Rahmen dem Ort bisweilen eine eigene, reine Qualität zugewiesen, die es zu schützen galt. Die Existenz der kanonischen Normen macht deutlich, dass es zu Spannungen zwischen der in der Kirchweihe festgelegten Raumform und den verschiedenen Vorstellungen derjenigen, die die Kirche nutzten, kam. Gleichsam verdeutlicht sich in ihnen der Versuch, eine Sozialdisziplinierung zugunsten einer hierarchisierten christlichen Gesellschaft vorzunehmen.

2.4 Die *Capitula episcoporum*: Das Kirchengebäude und die Seelsorge in der Pfarrei

Ein Großteil der Bestimmungen der herrscherlichen Kapitularien, die sich mit dem Kirchengebäude beschäftigen, ist auch in den *Capitula episcoporum* zu finden.²⁸⁴ Trotz einer Reihe von inhaltlichen Überschneidungen mit den herrscherlichen Regelungen ist eine Beschäftigung mit den *Capitula episcoporum* unerlässlich, sind sie in vielen Fällen doch präziser in der Aussage. Nicht nur in ihrem Gehalt, sondern auch vom Aufbau her ähneln die Bischofskapitularien

283 Siehe Concilium Cabilonense A. 647–653, c. 17, Concilia Galliae A. 511–A. 695, S. 306 f. Ein Zusammenhang zwischen diesen zeitlich weit auseinander liegenden Bestimmungen kann nicht hergestellt werden. Wahrscheinlicher ist, dass sich das Verbot auf ein Kapitular Ludwigs des Frommen stützt, das z. B. auch in das zeitnahe *Sendhandbuch* des Regino von Prüm eingegangen ist; siehe Regino von Prüm: *Das Sendhandbuch* II 31, S. 264.

284 Das ist kein Spezifikum für den Umgang mit den Kirchengebäuden, sondern ein allgemeines Phänomen für die Frühzeit der *Capitula episcoporum*, siehe Capit. episc. IV, S. 36.

den herrscherlichen Verlautbarungen,²⁸⁵ obwohl sie nicht durch den König, sondern durch einzelne Bischöfe an Priester und das Kirchenvolk ergingen.²⁸⁶ Ihre Themen umfassen die vielfältigen Probleme priesterlicher Amtsausübung sowie Anweisungen zur christlichen Lebensführung von Laien und Klerus.²⁸⁷ Die *Capitula episcoporum* sind somit neben den herrscherlichen Kapitularien ein Instrument der Verbreitung der Reform.²⁸⁸ Sie bezeugen, dass die Reform nicht nur innerhalb einer Elite wirken, sondern auch auf der untersten Ebene der Landpriester Umsetzung erfahren sollte.²⁸⁹ Dass die Bischöfe eine weite Verbreitung ihrer Beschlüsse anstrebten, belegen die *Capitula episcoporum* selbst. Sie bestimmen nämlich ihre mündliche Verkündigung auf den Diözesansynoden oder fordern eine schriftliche Verbreitung ein.²⁹⁰ So verlangt Theodulf von Orléans in seinen Bestimmungen, dass sie von den Priestern gelesen und auswendig gelernt werden,²⁹¹ Radulf von Bourges und Riculf von Soissons ließen ihre Beschlüsse den Priestern schriftlich zukommen.²⁹² Ähnlich mag auch Herard von Tours verfahren sein, der seine *Capitula* auf einer Diözesansynode verkünden ließ und jedem Priester eine Abschrift in Aussicht stellte.²⁹³ Ebenfalls die *Capitula Frisingensia tertia* aus der Mitte des 9. Jahrhunderts schreiben vor, dass jeder Priester eine Kopie der Kapitelliste besitzen solle, damit die Bestimmungen bis zur Visitation des Bischofs umgesetzt werden könnten.²⁹⁴

Auf das Interesse der *Capitula episcoporum* auch am Wirkungsraum der Landpriester hat Carine VAN RHIJN in einer Studie zum Bild des Priesters in den *Capitula* bereits aufmerksam gemacht. Sie sieht die auf das Kirchengebäude bezogenen Regelungen in erster Linie aus der Forderung der rituellen Reinheit erwachsen, wirft jedoch nicht die Frage auf, welche Vorstellungen des heiligen Raumes sich in den einzelnen Normen spiegeln.²⁹⁵ Hier kann also ergänzend der Frage nachgegangen werden, in welchen Argumentationszusammenhängen das Kirchengebäude als heiliger Ort eine Rolle spielt und wie er profiliert wird.

Die Beschäftigung der *Capitula episcoporum* mit dem Kirchengebäude bewegt sich zu großen Teilen in den Bahnen dessen, was in den herrscherlichen

285 Der Begriff Bischofskapitular ist keine Quellenbezeichnung, zur Definition siehe MGH Capit. episc. IV, S. 16 f.

286 MGH Capit. episc. IV, S. 15–21.

287 MGH Capit. episc. IV, S. 15–21, S. 30.

288 VAN RHIJN: *Shepherds*; DE JONG: *Charlemagne's Church*, S. 122. Zu den Adressaten und den Kapitular-Grundformen siehe auch MGH Capit. episc. IV, S. 30–34.

289 VAN RHIJN: *Shepherds*.

290 Allgemein zur Verbreitung der *Capitula* siehe MGH Capit. episc. IV, S. 34–36.

291 MGH Capit. episc. I, Theodulf von Orléans I, S. 103.

292 MGH Capit. episc. II, Riculf von Soissons, c. 1, S. 101; MGH Capit. episc. I, Radulf von Bourges, S. 234.

293 MGH Capit. episc. II, Herard von Tours, S. 127.

294 MGH Capit. episc. III, *Capitula Frisingensia tertia*, c. 35; c. 36, S. 230.

295 VAN RHIJN: *Shepherds*, S. 124–138.

Kapitularen thematisiert wurde: das allgemeine Verhalten in der Kirche, die Kirche als Begräbnis- und Lagerstätte sowie deren Hervorhebung als einzig zulässiger Messort und das Zugangsverbot zum Altar für Frauen. Als Paradebeispiel mag hier das all diese Themen umfassende und enorm einflussreiche erste Kapitular Theodulfs von Orléans gelten.²⁹⁶ Die Nähe seiner Beschlüsse zu den herrscherlichen ist nicht weiter verwunderlich, war Theodulf doch einer der wichtigsten Berater Karls des Großen.²⁹⁷

Auch in der Frage nach dem Umgang mit dem Kirchengebäude knüpft Theodulf in seinem Kapitular an ältere Traditionen an, dementsprechend nimmt er das erstmals in der *Admonitio generalis* niedergelegte Verbot von Geschwätz und weltlichen Verhandlungen im Kirchengebäude in sein Normenrepertoire auf.²⁹⁸ Allerdings verändert er den Textbestand der Bestimmung in spezifischer Weise. Begnügt sich die *Admonitio* damit, das Verbot mit dem biblischen Zitat zu begründen, das Haus Gottes sei keine Räuberhöhle, führen Theodulfs Kapitular und einige ihm folgende *Capitula episcoporum* weitere Argumente für die Regelung auf. Erstens seien dort, wo der Herr angerufen wird, die Engel zugegen, zweitens besudele das Fehlverhalten den Ort und erzeuge so den Zorn Gottes.²⁹⁹ Der gedankliche Hintergrund, vor dem Theodulf die Anwesenheit der Engel evoziert, kann aus einem seiner anderen Werke, den sogenannten *Libri Carolini* gefolgert werden.³⁰⁰ Nach deren Ausweis haben die

296 Eine genaue Datierung des Kapitulars ist nicht möglich; es kann während der gesamten bischöflichen Amtszeit Theodulfs entstanden sein, d.h. in etwa in den Jahren 798 bis 817/818. Wahrscheinlich ist eine Datierung vor 813, da ein enger Zusammenhang zu den Normen der Reformkonzilien von 813 besteht. Siehe hierzu MGH Capit. episc. I, Theodulf von Orléans I, S. 73 f. Zur Rezeption und Überlieferung Theodulfs ersten Kapitulars siehe ebd., S. 75–100.

297 Elisabeth DAHLHAUS-BERG: *Nova antiquitas et antiqua novitas. Typologische Exegese und isidorianisches Geschichtsbild bei Theodulf von Orléans*. Köln/Wien 1975.

298 MGH Capit. I 1, 22. *Admonitio generalis*, 789. m. Martio 23, c. 71, S. 59.

299 MGH Capit. episc. I, Theodulf von Orléans I, c. X, S. 110: *Non debere ad ecclesiam ob aliam causam convenire nisi [sic!] ad laudandum deum et eius servitium faciendum. Disceptationes vero et tumultus et vaniloquia et ceteras actiones ab eodem sancto loco penitus prohibenda sunt. Ubi enim dei nomen invocatur, deo sacrificium offertur, angelorum frequentia inesse non dubitatur. Periculosum est tale aliquid dicere vel agere, quod loco non convenit. Si enim dominus illos de templo eiecit, qui victimas, quae sibi offerentur, emebant vel vendebant, quanto magis illos iratus inde abiciat, qui mendaciis, vaniloquiis, risibus et huiusmodi nugis locum divino cultui mancipatum foedant?* (Mt 21,12/ Ioh 2,14–15). Zu Parallelstellen und Rezeption siehe ebd. Anm. 42.

300 Zur Urheberschaft Theodulfs siehe DAHLHAUS-BERG: *Nova antiquitas; Libri Carolini*: Einleitung, S. 12–23. Die Engel sind nicht mit den von Theodulf auch häufig genannten Cherubim gleichzusetzen. Die Cherubim haben für Theodulf eine besondere Bedeutung, so sind sie auf einem von ihm in Auftrag gegebenen Apsismosaik in der Kirche von Saint Germain-de-Prés zu sehen. Die Cherubim sind allerdings keine Engel, sondern Wächter des Gottesthrones, die Moses auf Anweisung Gottes über der Bun-

Engel die Aufgabe, die Opfergaben zu Gott emporzutragen.³⁰¹ Der Text präsentiert also die Vorstellung einer Teilnahme der himmlischen Chöre (d. h. der Engel) an der irdischen Liturgie. Der Gedanke war im Frühmittelalter weit verbreitet.³⁰² In der Idee, die Engel seien in der Kirche anwesend, verdeutlicht sich die Auffassung der Kirche als Ort, an dem sich himmlisches Geschehen auf Erden zeige.³⁰³ Folgt man Theodulfs Ausführungen, so sind schon aus diesem Grunde alle irdischen Verrichtungen und Dinge vom heiligen Ort (*sanctus locus*) fern zu halten. Letztendlich erklärt sich das Verbot von Geschwätz und weltlichen Handlungen im Kirchengebäude jedoch nicht alleine aus der Verbindung des Himmels mit dem Kirchengebäude. Vielmehr sind es die Konsequenzen des Fehlverhaltens, die ein Wohlverhalten im Kirchengebäude notwendig machen: Bestimmte Handlungen gebühren dem Ort nicht, besudeln diesen und ziehen damit den Zorn Gottes auf sich. Es ist demnach nicht einfach das Fehlverhalten, das den Zorn Gottes erregt, sondern die damit einhergehende Geringschätzung und Besudelung des göttlichen Kultortes. Diese Kausalitätskette misst dem heiligen Ort einen eigenständigen Wert bei. Der Zorn Gottes ist ein schlagkräftiges Argument, denn diesen gilt es um jeden Preis zu verhindern, will man nicht diesseitiges Leben und Seelenheil in Gefahr bringen. Daher ist es nicht nur eine menschliche Erwartungshaltung, die Wohlverhalten in der Kirche notwendig macht, sondern die Wirkung des Fehlverhaltens auf Gott.

Die Auffassung, das Kirchengebäude habe einen eigenen Wert in der Beziehung zwischen Mensch und Gott, ist bei Theodulf und seinen Rezipienten auffällig stark herausgearbeitet. So finden sich für den gleichen Zeitraum in den *Capitula episcoporum* Aussagen, die in ähnlicher Weise Verhaltensanweisungen für den Kirchbesuch geben. Doch spielt in jenen die Kirche nur als Ort des Kultes eine Rolle. Die Regelungen sind somit wesentlich stärker auf den Zusammenhang zwischen Seelenleben der Gläubigen und Gottes Gnade ausgerichtet und vernachlässigen den Raumaspekt nahezu vollständig.³⁰⁴ So wird

deslade anbringen ließ, siehe hierzu Libri Carolini: Einleitung, S. 29–31. Zum Bildprogramm in Saint Germain-de-Prés siehe JUWIG: Orte der Imagination.

301 Libri Carolini IV 3, S. 494: *Multis namque honoribus locus ille sublimandus est, ubi a fidelibus populis undique convenitur et eorum supplicationes Deo miserante exaudiuntur et nostrę salutis mysteria celebrantur et Deo sacrificium laudis offertur, ubi ad perferenda Deo sacrificia a fidelibus populis per manus sacerdotum inlata angelicus fit concursus, ubi crebro suavisonus psallentium reboat concentus, ubi divine lectionis arentia corda inrigantes personant fluctus.* Zu den hochkomplexen Vorstellungen über den heiligen Ort in den Libri Carolini siehe PAYET: L'image des lieux de culte.

302 Bereits bei Gregor dem Großen findet sich der Gedanke, dass die Chöre der Engel am Opfer teilhaben. Er argumentiert, dass während des Opfers das Unterste dem Höchsten angeschlossen und das Sichtbare und Unsichtbare vereint werde, siehe Gregor der Große: Dialogues, IV, LX, 3, S. 202.

303 GAMBER: Der altgallikanische Messritus.

304 MGH Capit. episc. III, Capitula Franciæ occidentalis, c. XII, S. 46: *Cernimus et aliud in hac ecclesia, quod non absque periculo est, scilicet quando ad ecclesiam audire missarum*

zuweilen bestimmt, dass man man in der Kirche zusammenkommen solle, um die Messe feierlich zu begehen und seine Sünden zu bekennen, und nicht, um dort Späße und Geschwätz zu treiben, durch die andere abgelenkt werden, und dadurch neue Sünden anzuhäufen. Speziell in der Kirche vor den Augen Gottes solle man vor solchem Verhalten zurückschrecken. Das Sehen – menschliches wie göttliches – ist eine grundlegende Beschreibungskategorie in den Bestimmungen zur Verhaltensregulierung im Kirchengebäude, wohingegen die Begriffe ‚profan‘ und ‚heilig‘ kaum Verwendung finden. Auch wird die Reinheit nicht explizit genannt, nur von Besudelung ist – wenn auch selten – die Rede.³⁰⁵ Im Vordergrund der Argumentationsfiguren stehen das Sehen und Hören sowie das Handeln und Sagen.³⁰⁶ Die Texte nutzen somit kaum abstrakte Kategorien, um etwas als verboten zu kennzeichnen – es ist vielmehr die konkrete, sinnlich erfahrbare Wahrnehmung, die das Geschehen in der Kirche bewertbar macht. Hinter den Denkkonzepten steht also die Auffassung, dass die äußere (sichtbare) der inneren (unsichtbaren) Haltung entspricht. Dieser Logik folgend musste und sollte jedes menschliche Handeln in der Kirche gottgefällig gestaltet sein.

Um den Raum in einer dem Kultvollzug angemessenen Form zu bewahren, ist nicht nur das Benehmen dem Ort anzupassen. So verbieten einige Kapitularien die Lagerung von Heu und Getreide in der Kirche.³⁰⁷ Auch durch diese Maßnahmen soll das Kirchengebäude vor jedweder anderen als der kultischen Nutzung geschützt werden. Singulär für das karolingische Kirchenrecht ist eine Ausnahmebestimmung im Kapitular Attos von Vercelli. Dieses erlaubt es den Armen zu Beginn des 10. Jahrhunderts, Lebensmittel zum Schutz vor Plünderern in der Kirche zu lagern.³⁰⁸ Ebenfalls einzigartig ist das damit einherge-

solempnia conveniunt, non, sicut decet, religiose se agunt. Ingressi namque ecclesiam causa orationis obliviscuntur peccatorum suorum et detrahunt aliis, rixas excitant, vaniloquiis inserviunt, ab otiosis sermonibus non se conpescunt; et qui ante oculos divine maiestatis tremantes inclinati atque humiles peccata sua debent confiteri et pro eis domino supplicare, talia agentes, ut superius diximus, potius ea accumulunt quam minuent; et qui alleviati peccatorum pondere ad domum propriam redire debuerant, graviores atque deteriores recedunt. Ob ita [sic!] precipimus, ut amplius haec negligentia non fiat, sed religiosi ad ecclesiam cuncti veniant peccata sua plangentes et honeste redeant deo gratias agentes.

305 MGH Capit. episc. I, Theodulf von Orléans I, c. X; S. 110.

306 Z.B. Capit. episc. I, Theodulf von Orléans I, c. VIII, S. 108 f.; MGH Capit. episc. I, Theodulf von Orléans I, c. X; S. 110. Siehe Anm. 16 in diesem Kapitel.

307 Capit. episc. I, Theodulf von Orléans I, c. VIII, S. 108 f.: *Videmus crebro in ecclesiis messes et fenum congeri. Unde volumus, ut hoc penitus observetur, ut nihil in ecclesia praeter vestimenta ecclesiastica et vasa sancta et libri recondantur, ne forte, si alia ibi, quam oportet, negotia exercentur, a domino audiamus: „Domus mea domus orationis vocabitur, vos autem fecistis eam speluncam latronum.“* (Mt. 21,13).

308 MGH Capit. episc. III, Atto von Vercelli, c. XXI, S. 272 f.: *QUAE IN ECCLESIIIS RECONDI LICEAT. Videmus crebro in ecclesiis messes et foenum congeri. Unde volumus, ut hoc penitus observetur, ut nihil in ecclesia praeter vestimenta ecclesiastica et vasa sancta et libros recondantur. Si autem tempore persecutionis propter improbitatem praedonum sua*

hende Verbot, etwas in der Kirche zu kaufen oder zu verkaufen. Attos Kapitular reagiert wahrscheinlich pragmatisch auf die Tatsache, dass man in Zeiten der Verfolgung – wie er seine Zeit selbst kennzeichnet – die Kirchen für einen sicheren Aufbewahrungsort hielt.³⁰⁹

Neben dem Verbot, Heu und Getreide zu lagern, sollten auch Tiere sich nicht in der Kirche aufhalten. So verbot zum Beispiel Radulf von Bourges – teils im Anschluss an die *Admonitio generalis* – Hunde und Schweine am Altar.³¹⁰ Im Kapitular Hinkmars von Reims heißt es, die Kirche solle nicht zum Nistplatz von Vögeln werden. Sie würden die Kirche verunreinigen und unpassenden Lärm verursachen.³¹¹

Damit nicht genug, die Kirche musste wohl auch als Versammlungsort erhalten. Neben den wiederkehrenden Geboten, alle weltlichen Händel in der Kirche zu unterlassen,³¹² wenden sich die *Capitula episcoporum* in zwei Fällen gegen *convivia* in der Kirche.³¹³ Auch wenn seit der Spätantike in der kanonikalischen Gesetzgebung die Aufforderung wiederkehrt, keine Gastmähler in der Kirche abzuhalten, scheint die Regelung nicht unbedingt ein leerer Topos gewesen zu sein.³¹⁴ So sind die verschiedenen Varianten des Verbotes ein Indikator

pauperes alimenta inibi servanda reponunt, non sunt eicienda, ita sane, ut de eadem ecclesia pace recepta ilico transportentur. Vendendi enim vel emendi ibi nulla detur licentia, ne forte, si alia ibi, quam oportet, negotia exerceantur, a domino audiamus: „Domus mea domus orationis vocabitur, vos autem fecistis eam speluncam latronum.“ (...).

309 Zum Hintergrund siehe Attos Schrift über die Bedrückung der Kirche. Joachim Bauer: Die Schrift ‚De pressuris ecclesiasticis‘ des Bischofs Atto von Vercelli. Untersuchungen und Edition. Diss. Masch. Tübingen 1974.

310 MGH Capit. episc. I, Radulf von Bourges, c. 2, S. 235: CAP. II. DE HONORE ET RESTRUCTIONE ECCLESIARUM. *Placuit nobis admonere fratres et consacerdotes nostros, ut ecclesiae dei per illorum parrochias suum habeant honorem et altaria secundum suam dignitatem venerentur et exornentur domusque dei et altaria sacrata non sint canibus et porcis pervia (...).* Vgl. MGH Capit. I, 22. *Admonitio generalis*, 789. m. Martio 23, c. 71, S. 59. Vgl. außerdem in der vorliegenden Arbeit S. 187–191.

311 MGH Capit. episc. II, Hinkmar von Reims II, c. 13, S. 49: *Qualiter sit cooperta ecclesia aut si sit camerata, ut ibi columbe vel alię aves non nidificent propter inmunditiam vel inportunatatis inquietudinem.* Alkuin hatte schon 796 in einem Brief über die verderbliche Anwesenheit von Vögeln und Hunden in den Kirchengebäuden geklagt, siehe MGH Epp. Karolini aevi II, Alcuini Epistolae 136, S. 210. Und auch Reginos von Prüm *Sendhandbuch* rät dem Visitor zu überprüfen, ob Vögel in der Kirche nisten, siehe Regino von Prüm: *Das Sendhandbuch I*, S. 24.

312 Z.B. MGH Capit. episc. I, Radulf von Bourges, c. 2, S. 235.

313 MGH Capit. episc. III, Atto von Vercelli, c. 22, S. 273: QUOD IN ECCLESIIS CONVIVIA ET ACUBITUS [sic!] NON FIANI. *Quod non oporteat in domini ecclesiis convivia, quae vocantur agape, fieri nec intra domum dei comedere vel accubitus sternere.* Dieses ist eine leicht verkürzte Version von c. 28 des Konzils von Laodicea, das wohl auf eine unmittelbare Vorlage der *Collectio Dionysiana aucta* zurückgeht, siehe Anm. 67. Das christliche Liebesmahl ist in den Kapitularien nur durch Atto erwähnt, siehe Anm. 68.

314 MGH Capit. episc. III, Statuta Bonifatii, c. XXI, S. 363: *Non licet in ecclesia chorus saecularium vel puellarum cantica exercere nec convivia in ecclesia preparare, quia scriptum*

für die Variabilität, mit der Bestimmungen miteinander verwoben und neu kontextualisiert werden konnten. Besonders deutlich wird dies an einem Kapitel Riculfs von Soissons, in dem sich mehrere Verbotszusammenhänge vermischen, die für ihn aber anscheinend alle auf das Verbot von *convivia* in der Kirche zurückgehen. So verbindet er erstmals das für Priester geltende Wirtshausverbot mit der Vorschrift, keinen Wein in der Kirche zu verkaufen.³¹⁵ Der Verkauf von Wein sei nur gestattet, wenn eine Notwendigkeit dazu bestehe. Wein dürfe man in der Kirche seinen Ausführungen zufolge nicht verkaufen, da es die Gewohnheit nicht erlaube, etwas in der Kirche zu kaufen oder zu verkaufen, was unanständigen Gastmählern diene. Letztlich begründet ist die Regelung für ihn in einem Konzilskanon von Karthago, der Gastmähler in der Kirche verbot.³¹⁶ Auch wenn Riculfs Kapitel noch auf der Basis einer eigenartigen Kombination von eigentlich nicht zueinander gehörenden Regelungen entstanden ist, findet es dennoch seinen Weg in das Kirchenrecht, wie eine Parallele im *Sendhandbuch* Reginos von Prüm belegt.³¹⁷

Auf die spätantike synodale Gesetzgebung geht auch das in die Bischofskapitularen eingegangene Verbot für Frauen, an den Altar heranzutreten, zurück. Das Verbot ist in die Gesetzgebung Karls ohne nähere Begründung als Abschrift aus den Kanones des Konzils von Laodicea eingegangen.³¹⁸ Die *Capitula episcoporum* hingegen erhellen durch umfassende Erklärungen den Hintergrund der Bestimmung: Schon Theodulf fordert in seinem ersten Kapitulare, dass die Frauen während der Messe nicht an den Altar herantreten, sondern an ihren Orten stehen sollen.³¹⁹ Besonders gewichtig ist die Auffor-

est: Domus mea domus orationis vocabitur. Non bis vocabitur ist eine Übernahme aus dem Konzil von Auxerre (573–603): Synodus Dioecesisana Autissiodorensis A. 561–605, c. 9, Concilia Galliae A. 511–A. 695, S. 266. Zur Herkunft und Datierung siehe Capitula Episcoporum III, S. 357 f.

315 Alle relevanten Stellen in den *Capitula episcoporum* finden sich in Capit. episc. III, S. 13, Anm. 14.

316 MGH Capit. episc. II, Riculf von Soissons, c. 15, S. 107: XV. *Illud quoque summopere cavendum monemus, ut presbyteri vel clerici tabernas causa convivendi non adeant neque in ecclesiis vinum excepta causa necessitatis vendere concedant, sed neque vendentes aut ementes in ipsis ecclesiis more convivantium immorari permittant, quod in concilio Cartaginensi ita inhibetur: Nulli episcopi vel clerici in ecclesia convivuntur, nisi forte transeuntes hospicii necessitate illic reficiant, populi autem ab huiusmodi conviviis, quantum possunt, prohibeantur.*

317 Regino von Prüm: Das Sendhandbuch I 58, S. 64. Siehe auch Wilfried HARTMANN: Die Capita incerta im Sendhandbuch des Regino von Prüm. In: Scientia veritatis. Festschrift für Hubert Mordek zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Oliver Münsch u. Thomas Zotz. Ostfildern 2004, S. 207–226, hier S. 219 f.

318 MGH Capit. I, 22. Admonitio generalis, 789 m. Martio 23., Admonitio c. 17, S. 55: Clericis et nonnanis. *Item in eodem concilio, quod non oporteat mulieres ad altare ingredi.* Siehe zur Übernahme ebd., Anm. 32.

319 MGH Capit. episc. I, Theodulf von Orléans I, c. VI, S. 107: *Feminae missam sacerdote celebrante nequaquam ad altare accedant, sed locis suis stent. Et ibi sacerdos earum oblationes*

derung, weil Frauen in dieser Zeit noch das Opferbrot mit zur Kirche brachten und damit zur Eucharistie beitrugen.³²⁰ Indem man den Frauen verbot, sich mit dem Opfer dem Altar zu nähern, schloss man sie gleichzeitig aus einer aktiven Beteiligung an der Eucharistiefeier aus. Die Wendung, die Frauen sollten an ihren Orten stehen, deutet gleichzeitig darauf hin, dass sie einen eigenen Platz in der Kirche hatten, wobei der Ort jedoch nie lokalisiert wird. Hier ist alleine dem Zeugnis Amalarius' von Metz zu folgen, der in seinem *Liber officialis* den Frauen die nördliche Seite der Kirche zuweist.³²¹ Auffällig ist das Schwanken innerhalb der Bestimmungen zwischen einem allgemeinen Verbot und einem spezifischen Zutrittsverbot nur für den Zeitpunkt der Messe. So beziehen sich einige Regelungen spezifisch auf die Eucharistie, wohingegen andere ein ganz allgemeines Zutrittsverbot aussprechen.³²² Eine Unterscheidung zwischen dem heiligen Moment der Eucharistie und dem Ort, an dem diese stattfindet, wird also meist nicht gemacht. Dementsprechend geht der Schutz des Altares in einigen *Capitula* über die Messe hinaus, denn auch wenn Frauen dem Priester die gewaschenen Altartücher reichen, müssen sie dies an den Chorschränken tun.³²³ Die Bischöfe rechtfertigen das Zutrittsverbot mit der Definierung der Frauen als das schwache Geschlecht, weshalb sie das Heilige nicht berühren dürften.³²⁴ Die Schwäche der Frau, auf die hier angespielt wird, ist spiritueller Art, gelten die

deo oblaturus accipiat. Memores enim esse debent feminae infirmitatis suae et sexus imbecillitatis, et idcirco sancta quaelibet in ministerio ecclesiae contingere pertimescant. Quae etiam laici viri pertimescere debent, ne Ozae poenam subeant, qui, dum arcam domini extraordinarie contingere voluit, domino percutiente interiit.

320 Peter Browe: Die Kommunion in der gallikanischen Kirche, S. 436–439.

321 Amalarius von Metz: *Liber officialis* 1 III c. 2, 10., S. 264.

322 Alle Stellen sind verzeichnet in MGH Capit. episc. III, S. 55, Anm. 41. Ein striktes Zugangsverbot spricht Haito von Basel aus: MGH Capit. episc. I, Haito von Basel, c. 16, S. 215: XVI. *Sexto decimo, ut unusquisque hoc provideat, ut mulieres ad altare non accedant nec ipsae deo dicatae in nullo ministerio altaris intermisceantur. Quod si pallae altaris lavandae sunt, a clericis abstrahantur et ad cancellos feminis tradantur et ibidem repetantur. Similiter et presbyteri, cum oblata ab eisdem mulieribus offeruntur, ibidem accipiantur et ad altare deferantur.* Für ein Zugangsverbot nur während der Messe siehe MGH Capit. episc. I, Theodulf von Orléans I, c. VI, S. 107. Eine Mischform haben die *Capitula Neustrica prima* aufgenommen, siehe MGH Capit. episc. III, *Capitula Neustrica prima*, c. 11, S. 55: XI. *Ut illicitus feminarum accessus ad altare non fiat. Conpertum etiam habemus in quibusdam nostrorum ecclesiis contra auctoritatem totius christianae religionis feminas sanctis altaribus se ultro ingerere sacraque vasa impudenter contingere et indumenta sacerdotalia presbyteris administrare et, quod his maius indecentius est, corpus et sanguinem domini contrectare, quod valde mirandum est, ut hoc, quod viris secularibus facere non permittitur, feminis contra fas agere conceditur. Quod ne ulterius ullus sacerdotum nostrorum in suis ecclesiis facere permittat, inhibemus.*

323 Im Kapitular Haitos verdeutlicht sich die Anforderung. Er gebietet den Frauen, dass sie das zuvor gewaschene *pallium* ebenso wie die Oblationen dem Priester an den Chorschränken reichen müssen: MGH Capit. episc. I, Haito von Basel, c. 16, S. 215.

324 MGH Capit. episc. I, Theodulf von Orléans I, c. VI, S. 107.

Frauen seit Evas Sündenfall doch als wesentlich leichter verführbar als Männer. Letztlich wurzelt das Zutrittsverbot also in der Sündhaftigkeit der Frau. Theodulf von Orléans zufolge ist der Zugang zum Heiligen allerdings nicht nur Frauen zu verweigern, sondern auch männlichen Laien. Er begründet diese Vorschrift mit einer Belegstelle aus dem Alten Testament, in dem der Herr Usa niederschlug, als er die Bundeslade berührte.³²⁵ Indem Theodulf auf das Alte Testament rekurriert, unterstreicht er, dass nur derjenige das Heilige berühren darf, den Gott dazu erwählt hat. Grundsätzlich entspringt das Zugangsverbot zum Altar für Laien damit der Vorstellung, dass nur der Priester, als Erwählter Gottes, Zutritt zu ihm haben kann.³²⁶ Die Vorschriften heben den Altar als besonderen Fokus des Heiligen hervor und beziehen sich nicht auf den ganzen Raum. Es zeigt sich, dass als eigentlich Heiliges die Eucharistie gilt, die allerdings häufig in Beziehung zum Ort, an dem sie stattfindet, gedacht wird. Die grundlegende Verknüpfung von heiligem Ritual und Ort ist im Kern auch für die Denkfigur des Kirchengebäudes als heiliger Raum anzunehmen; da das Kirchengebäude Ort der Eucharistie ist, kommt ihm Heiligkeit zu.

Zwar thematisieren die *Capitula episcoporum* die Zugangsbeschränkungen für Frauen zum Altar, generell stand jedoch die Sündhaftigkeit der Frau nicht im Mittelpunkt der Überlegungen. So ist das vor allem im Kontext der Bußbücher wiederkehrende allgemeine Zutrittsverbot zur Kirche für menstruierende oder gerade niedergekommene Frauen erst um die Mitte des 9. Jahrhunderts in das stark von den Bußbüchern geprägte Kapitular Isaaks von Langres eingegangen.³²⁷

Nicht nur die Nähe lebendiger Körper zum Heiligen stellt in den *Capitula episcoporum* ein Problem dar, auch die Toten haben keinen oder nur in Ausnahmefällen einen Platz im Kirchengebäude.³²⁸ Theodulf erlaubt in seinem ersten Kapitular keine neuen Gräber in der Kirche, es sei denn, dort werde ein Priester begraben oder jemand, der ein gerechtes Leben geführt hat.³²⁹ Die

325 2. Sam 6,6.

326 ANGENENDT: „Mit reinen Händen“; SAVIGNI: Purità rituale.

327 MGH Capit. episc. II, Isaak von Langres, 11 c. XVIII, S. 236. Zum Kapitular Isaaks siehe MGH Capit. episc. II, S. 161 f.

328 Einen Überblick der Rechtsquellen, die sich mit der Bestattung im Kirchengebäude beschäftigen, gibt HARTMANN: Bestattungen. Zu den theologischen Hintergründen für die Verbote siehe SCHOLZ: Das Grab in der Kirche. Dort auf S. 294–296 auch Ausführungen zu Theodulfs Kapitularien.

329 MGH Capit. episc. I, Theodulf von Orléans I, c. VIII, S. 109: *Antiquus in his regionibus in ecclesia sepeliendorum mortuorum usus fuit, et plerumque loca divino cultui mancipata et ad offerendas deo hostias praeparata cimiteria sive poliandria facta sunt. Unde volumus, ut ab hac re deinceps abstinence et nemo in ecclesia sepeliatur, nisi forte talis sit persona sacerdotis aut cuiuslibet iusti hominis, quae per vitae meritum talem vivendo suo corpori defuncto locum acquisivit. Corpora vero, quae antiquitus in ecclesiis sepulta sunt, nequaquam proiciantur, sed tumuli, qui apparent, profundius in terram mittantur, et pavimento desuper*

Gräber sollen keine Sichtbarkeit beanspruchen, deshalb sollen bereits bestehende Gräber auf das Niveau des Fußbodens gebracht werden. Auch hier steht die Vorstellung vor dem Hintergrund, dass das Kirchengebäude nur dem Kult dienen soll. Zudem gibt die Lebensführung der Verstorbenen den Ausschlag, ob ihre Körper überhaupt in der Kirche begraben werden dürfen. Im Zentrum der Argumentation steht immer die Nachbarschaft zum Heiligen, zum einen macht sie einen Begräbnisplatz in der Kirche begehrenswert, zum anderen liegt gerade in der Nähe zum Heiligen ein Problem. Dementsprechend präzisiert das zweite Bischofskapitular Theodulfs, niemand dürfe in der Kirche und erst recht nicht in der Nähe des Altares begraben werden. Einem Begräbnis im Atrium, der Säulenhalle oder der Apsis der Kirche stehe jedoch nichts entgegen.³³⁰ Die Tatsache, dass sich Theodulf bemüht fühlt, gerade die Gräber in der Nähe des Heiligen zu verbieten, wird wohl nicht zuletzt dem Umstand entspringen, dass viele sich ein Grab in der Nähe des Heiligen erhofften, glaubte man so doch sein Seelenheil absichern zu können.³³¹ Obwohl es Theodulf nicht thematisiert, spielt auch das Seelenheil der Gläubigen bei einem Begräbnisverbot in der Kirche eine Rolle. So warnte schon Gregor der Große, eine Grablege in der Kirche sei dem Seelenheil nicht förderlich, wenn der Tote sich zu Lebzeiten versündigt habe. Durch das Grab in der Kirche würden sich seine Sünden nur vermehren, nicht, wie erhofft, verringern.³³² In der Logik dieser Argumentation profitierten von einer Bestattung in der Kirche also nur diejenigen, die ein gerechtes Leben geführt hatten. Diese Idee findet auch in karolingischer Zeit noch Anklang, so nimmt Riculf von Soissons sie als Begründung eines allgemeinen Bestattungsverbots in sein Kapitular auf.³³³

In Bezug auf den Kirchenraum deuten die Regelungen Theodulfs auf das Bedürfnis hin, besonders den Nahbereich des Heiligen zu schützen, wobei das Zentrum der Heiligkeit der Altar war. So bestimmte er auch in seinem ersten Kapitular, dass die Kirchen, welche voller Gräber sind, in Friedhöfe verwandelt

facto, nullo tumulorum vestigio apparente ecclesiae reverentia conservetur. Ubi vero tanta est multitudo cadaverum, ut hoc facere difficile sit, locus ille pro cimiterio habeatur ablato inde altari et in eo loco constituto, ubi religiose et pure deo sacrificium offerri valeat.

330 MGH Capit. episc. I, Theodulf von Orléans II, c. 11, S. 153: *Prohibendum etiam secundum maiorum instituta, ut in ecclesia nullatenus sepeliantur, sed in atrio aut in porticu aut abedra ecclesiae. Infra ecclesiam vero aut prope altare, ubi corpus domini et sanguis conficitur, nullatenus habeat licentiam sepeliendi.*

331 Arnold ANGENENDT: In porticu ecclesiae sepultus. Ein Beispiel von himmlisch-irdischer Spiegelung. In: Iconologia Sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag, hrsg. v. Hagen Keller u. Nikolaus Staubach. Berlin/New York 1994, S. 68–80.

332 SCHOLZ: Das Grab in der Kirche, S. 278–281, S. 302 f.

333 MGH Capit. episc. II, Riculf von Soissons, c. 21, S. 109 f.: *Quod autem infra ecclesiam neminem sepelire debetis, multis auctoribus perdocemur et maxime beati Gregorii sanctę Romanę sedis antistitis. (...) Nam quos peccata gravia deprimunt, non ad solutionem potius quam ad maiorem dampnationis cumulum eorum corpora in ecclesiis ponuntur.*

werden sollen und der Altar an einen Ort verbracht werde, an dem es möglich sei, die Eucharistie rein und gottesfürchtig durchzuführen. Letztlich ist es also das Erfordernis, die Eucharistie an einem reinen Ort auszuführen, das eine Versetzung des Altares notwendig macht. Die Überlegungen Theodulfs zeigen, wie kompliziert und vielschichtig die Vorstellung vom Kirchengebäude als Ort des Kultes ist. Der Vorstellungskern ist die notwendige Reinheit des Ortes, um die Heiligkeit beherbergen zu können. In seiner Reinheit hat er jedoch gleichzeitig Anteil an der Heiligkeit.³³⁴

Obwohl die räumliche Heiligkeit in den *Capitula episcoporum* häufig auf den Altar beschränkt wird, ist die besondere Bedeutung des Kirchengebäudes als Ort des Kultes nicht zu bezweifeln. So schreiben manche *Capitula episcoporum* – wiederum in Einklang mit der herrscherlichen Gesetzgebung – vor, Messen nur in der Kirche abzuhalten. Das Verbot, Messen außerhalb vom Kirchengebäude zu feiern, begründet sich im alttestamentlichen Vorbild: der göttlichen Wahl des Opferortes.³³⁵ Das Kirchengebäude, das einer Weihe unterzogen wurde, kann als einziger Ort gelten, an dem die Anwesenheit Gottes garantiert ist. Jedoch sind Ausnahmen von der Regel vorgesehen; so dürfen Messen auf der Heeresfahrt an einem geweihten Altar stattfinden und Messen in den Häusern der Kranken gelesen werden.³³⁶

Die Verfestigung des Kirchweihritus und der damit einhergehende Bedeutungszuwachs des Ortes der Liturgie schlägt sich in einer in die späteren *Capitula episcoporum* eingegangenen Regelung nieder.³³⁷ Sie gebietet dem Bischof, die Stelle, an der ein Kirchenbau stehen wird, durch ein Kreuz zu markieren.³³⁸ Schon vor der Entstehung der Kirche kennzeichnet man damit den

334 Siehe S. 228 in der vorliegenden Arbeit.

335 MGH Capit. episc. I, Theodulf von Orléans I, c. 11, S. 110: XI. *Missarum sollemnia nequaquam alibi nisi in ecclesia celebranda sunt, non in quibuslibet domibus et in vilibus locis, sed in loco, quem elegerit dominus iuxta illud, quod scriptum est: „Vide, ne offeras holocausta tua in omni loco, quem videris, sed in loco, quem elegerit dominus, ut ponat nomen suum ibi“* (Dtn 12,13 f. und 5); *excepta ratione eorum, qui in exercitu pergentes ad hoc opus habent tentoria et altaria dedicata, in quibus missarum sollemnia expleant.*

336 MGH Capit. episc. I, Haito von Basel, c. 14, S. 214: XIII. *Quarto decimo, ut in tuguriis vel in ecclesiis non consecratis vel in domibus nisi forte visitandi gratia in infirmitate detentis missarum mysteria non celebrent. Quod si fecerint, propter inoboedientiam degradandos se sciant.* Für alle Stellen siehe Capit. episc. III, S. 42, Anm. 14.

337 MGH Capit. episc. II, Isaak von Langres 11, c. 7, S. 233: VII. *De ecclesia aedificanda. (...) Nemo ecclesiam aedificet, antequam civitatis episcopus veniat et ibidem crucem figat publice. Et ante praefiniat, qui aedificare vult, quod ad luminaria et ad custodiam et stipendia custodum sufficiat; et facta donatione sic domum aedificet.* Ursprünglich ist die Bestimmung aus Capitularium libri tres posteriores, collecti a Benedicto Levita I, c. 382, S. 67. Siehe zu einer näheren Deutung S. 235 in der vorliegenden Arbeit.

338 Vgl. Karl Josef BENZ: Zu Geschichte und Deutung des Ritus der Grundsteinlegung im Hohen Mittelalter. In: Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte 32 (1980), S. 9–25, hier S. 13 f. Im römisch-germanischen Pontificale ist dann auch ein *ordo* für das

Ort mit einem Heilszeichen. Zugleich hebt die Bestimmung das Privileg des Bischofs, über den Bau von Kirchen bestimmen zu dürfen, hervor.

Nicht nur der Bau von Kirchen wird zum Thema der *Capitula episcoporum*, sondern auch der materielle Erhalt der Kirche, eine Aufgabe, die von den Bischöfen auf die Priester übertragen wird.³³⁹ Damit erfüllen die Bischöfe die in den herrscherlichen Kapitularien angemahnte bischöfliche Verantwortung für den Erhalt der Kirchengebäude.³⁴⁰ Für die Frage der Kultausstattung fordern die *Capitula episcoporum* – wie schon die herrscherlichen Kapitularien – die Organisation einer angemessenen Beleuchtung der Kirche.³⁴¹ Vergleichbar den herrscherlichen Kapitularien heben die *Capitula episcoporum* immer wieder die Notwendigkeit der angemessenen Ausstattung des Kultortes hervor.

Die Hintergründe für die breite Thematisierung der Notwendigkeit einer angemessenen Ausstattung des Kultortes lassen sich anhand der *Capitula Franciae occidentalis*, die wahrscheinlich um die Mitte des 9. Jahrhunderts verfasst wurden, erhellen.³⁴² Sie enthalten einen Prolog, dessen zentrales Motiv die Zerstörung und Beraubung der Kirchen im heilsgeschichtlichen Horizont ist. Der Prolog mag Aufschluss über die zeitliche und räumliche Einordnung der *Capitula Franciae occidentalis* geben, denn sie sind weder genau zu datieren, noch ist ihr Entstehungsort gesichert. Rudolf POKORNY schlägt aufgrund der

Vorgehen niedergelegt, siehe PRG XXXVI, S. 122 f. Der erste Teil des *ordo* verzeichnet keine Ritualhandlung, sondern schärft ein, dass keine Kirche ohne die Errichtung eines Kreuzes an der Baustelle durch den Bischof zu erbauen sei. Außerdem sei die Dotation der Kirche vor der Durchführung des Ritus zu überprüfen.

339 Z.B. MGH Capit. episc. III, Capitula Franciae occidentalis, c. III, S. 41 f.: *Pernecessarium duximus admonendum esse, ut sacerdotes de custodia basilicarum suarum emendacius quam actenus agant, qualiter eas construant et cooperiant, quantum ornacius potuerint. (...) Luminaria per ecclesias cum magno studio debent preparari, unde, sicut audivimus, aliqui actenus neglegenter egerunt.* Siehe für vergleichbare Stellen zum Erhalt der Kirchengebäude MGH Capit. episc. III, S. 41, Anm. 7. Zu den Regelungen zur Beleuchtung siehe MGH Capit. episc. III, S. 42, Anm. 11.

340 Z.B. MGH Capit. I, 42. Capitula ecclesiastica ad Salz data 803–804, c. 1, S. 119: *Ut ecclesiae Dei bene constructae et restauratae fiant, et episcopi unusquisque infra suam parochiam exinde bonam habeat providentiam tam de officio et luminaria quamque de reliqua restauratione.*

341 Die Beleuchtung der Kirche mag nicht nur aus praktischen Zwecken als wichtig erachtet worden sein: Licht kann auch notwendig gewesen sein, weil es ein Symbol der göttlichen Gegenwart war. Licht symbolisiert in der Bibel einige Male Gott, z.B. 1 Joh 1,5; Joh 8,12.

342 MGH Capit. episc. III, Capitula Franciae occidentalis, S. 40: *Nostris siquidem temporibus, termino propinquante mundi iuxta evangelicam veritatem, innumera crebrescunt scelera ita, ut secundum ferotiam bestiarum non pauci humanum siciant sanguinem, ecclesias quoque dei, quae a catholicis viris olim fuerant constructae et ornate, destruunt et rebus expoliant; et honor sive pretiosa metalla, quae divinis cultibus fuerint mancipata, diripiuntur et inde mulierum ornamenta et equorum fabricantur falere et, quod vilius atque sordidius est, canum fiunt monilia.*

stilistischen Nähe der Kapitel zu den Reformkonzilien von 829 bis 845 sowie der für die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts typischen Form des Kapitulars eine Entstehungszeit um 850 vor. Zudem tritt er für eine Entstehung im nördlichen Teil des Westfrankenreiches ein, genauer im Raum der Kirchenprovinzen Sens, Tours, Rouen und Reims.³⁴³ Nimmt man diese Befunde als zutreffend an, wäre im ungewöhnlichen Prolog der *Capitula Franciae occidentalis* auch ein Hinweis auf den Verschriftlichungsanlass zu sehen. So könnten diese vor dem Hintergrund der Bestrebungen des Bretonenfürsten Nominoe entstanden sein, um sich von der karolingischen Oberherrschaft zu emanzipieren,³⁴⁴ passt die Beschreibung des gottlosen Umgangs mit den Kirchen doch gut zu anderen Zeugnissen aus dessen Umfeld. Besonders deutlich ist der Zusammenhang mit einer Synode, die sich mit den Taten des Bretonenfürsten beschäftigte: Sie warf Nominoe die Zerstörung von Kirchen vor.³⁴⁵

Vor diesem Hintergrund klagt der Verfasser der *Capitula Franciae occidentalis*, das Ende der Zeiten sei gekommen, da man, anstatt Kirchen zu bauen und zu schmücken, sie zerstöre und beraube. Die Edelmetalle, die man für den Kirchenschmuck verwendete, würden nun zum Schmuck der Frauen und zu Pferdegeschirr oder, was noch geringschätziger und schändlicher sei, zu Hundehalsbändern umgearbeitet.³⁴⁶ Die Ausführungen sagen weniger etwas über die Vorstellung des heiligen Raumes aus als über die grundsätzliche Bedeutung der Kirchengebäude innerhalb der christlichen Lebensführung. Gute Christen halten demnach die Kirchen in Ehren, wozu auch der materielle Erhalt gehörte, wohingegen jene Kirchengebäude zerstören, die vom Pfad der christlichen Lebensführung abgekommen sind.

Die Aufnahme der vielfältigen Regelungen rund um das Kirchengebäude in die *Capitula episcoporum* belegt, dass sie ein maßgeblicher Inhalt der umfassenden Reform mit dem Ziel einer christlichen Gesellschaft waren. Wesentlich deutlicher als in den herrscherlichen Kapitularien ist in vielen Fällen die Motivation für die Regelungen, bemühten sich die *Capitula* doch üblicherweise, die Bestimmungen in einen Begründungszusammenhang einzubetten. In vielen Fällen stand nicht der Schutz des Raumes im Zentrum der Aufmerksamkeit der Bischöfe, er war lediglich eine Folge des Schutzes des Kultes vor jedweder

343 MGH Capit. episc. III, S. 37 f.

344 Allgemein zu den politischen Verhältnissen siehe SMITH: Province and Empire: Brittany and the Carolingians. Cambridge 1992.

345 MGH Conc. III, 20. Anjou (?) Juli o. August 850, S. 202–206, dort bes. S. 204: *Cupiditate tua vastata est terra christianorum, templa dei partim destructa, partim incensa* (...).

346 Wie schon so häufig sind es hier Hunde, die als besonders unrein gekennzeichnet werden, siehe z. B. MGH Capit. I, 22. Admonitio generalis, 789. m. Martio 23, c. 71, S. 59.

Verunreinigung.³⁴⁷ Zugleich verdeutlicht sich anhand der *Capitula*, dass der Kult nur in räumlicher Beziehung gedacht werden konnte. Das Herzstück der räumlichen Heiligkeit war der Altar, der unmittelbar mit der zentralen Kult-handlung in Zusammenhang stand.

Zwar nehmen die *Capitula* das gesamte Spektrum des in den herrscherlichen Kapitularien entfalteten Normenrepertoires auf, entwickeln dabei jedoch eine durchgängig gültige Systematik der Gegenstände. Das spiegelt sich schon in der Tatsache, dass einige Vergehen in einem Kapitular innerhalb mehrerer Kapitel abgehandelt werden, wohingegen andere sie in einem Kapitel zusammenziehen. Dennoch scheint es einige „Bausteine“ gegeben zu haben, die in immer neuen Varianten zusammengesetzt werden konnten, um Fragen rund um das Kirchengebäude zu regeln. Das Modell vom Kirchengebäude als schützenswertem heiligem Raum, das in den herrscherlichen Kapitularien und in den Kanones entfaltet wurde, modifizieren die *Capitula episcoporum* ihren Bedürfnissen entsprechend und tradieren es auch dann noch weiter, nachdem das Thema fast vollständig aus den herrscherlichen Kapitularien verschwunden ist.

2.5 Die Nachwirkungen der in der karolingischen Reform entwickelten Idee eines heiligen Ortes im 9. und beginnenden 10. Jahrhundert

Die in Karls Zeit grundgelegten Normen für den Umgang mit dem Kirchengebäude sowie die Versuche, das Verhalten im Kirchengebäude zu regulieren, haben enorme Wirkung entfaltet. Mithin lassen sich in den verschiedensten kirchenrechtlichen Werken seit Mitte des 9. Jahrhunderts immer wieder Parallelen oder Übernahmen der in jener Zeit entwickelten normativen Tradition erkennen. Schon anhand der *Capitula episcoporum* ließ sich eine lange Nachwirkung der verschiedenen Ideen aufzeigen. Daneben ist das Gedankengut der karolingischen Reform in eine Vielfalt von anderen Texten eingegangen. Diese Tatsache unterstreicht abermals, dass die Zeit um 800 ein Schlüsselmoment für die Verfestigung und Ausarbeitung eines Konzepts des Kirchengebäudes als heiligem Ort gewesen ist. Im vorliegenden Kapitel richtet sich deshalb der Blick darauf, wie das um 800 formulierte Normenmaterial in der Folgezeit reproduziert und damit zugleich verfestigt und verstetigt wurde.

Für die Frage nach der Art und Weise, in der sich die Normen zu einer Tradition verdichteten, muss der in zeitlicher Nähe zur Jahrhundertwende im Jahre 827 angelegten Kapitulariensammlung des Abtes Ansegis von St. Wandrille große Wirkung zugesprochen werden.³⁴⁸ Ansegis gehört vermutlich zu

347 Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt PAYET: *L'image des lieux de culte*, S. 84–87, in seiner Untersuchung der *Libri Carolini*.

348 Capit. N.S. I, *Collectio Capitularium Ansegisi*: Einleitung, S. 1.

dem Personenkreis, der die Reform auch unter Ludwig dem Frommen weiter vorantrieb. Mit einiger Wahrscheinlichkeit ist sein Werk den zur Reform gehörigen Bestrebungen, fehlerfreie Texte der *leges* sowie der Klosterregeln herzustellen, zuzurechnen.³⁴⁹ Obwohl sein Werk aus der Blütezeit der Reform stammt, ist es von großer Bedeutung für die Frage der Nachwirkung der Reformgesetzgebung, da viele der Kapitularien über seine Sammlung bis in das 13. Jahrhundert in andere Werke eingingen.³⁵⁰ Auch wenn sein Werk sich in die Reformanliegen einreihen läßt, scheint seine Initiative zur Sammlung der Kapitularien nicht vom Hofe ausgegangen zu sein.³⁵¹ Ansegis' Werk hat dokumentarischen Charakter, da er Kapitularien ohne Rücksicht auf ihren Inhalt und ihre Aktualität in seiner Sammlung verzeichnet hat. Ansegis' Versuch, das ihm vorliegende Material systematisch zu erfassen, ist von der Forschung als nicht stringent bewertet worden.³⁵² Im Spektrum der Normen, die sich mit dem Kirchengebäude befassen, finden sich in Ansegis' Sammlung in direkter Abschrift verschiedener Kapitularien das Verbot von Gräbern in der Kirche,³⁵³ das Gebot der Verhaltensregulierung aus der *Admonitio generalis*³⁵⁴ sowie die Ausführungen der *Capitula legibus addenda* Ludwigs des Frommen zum Totschlag in der Kirche.³⁵⁵ Bemerkenswert erscheint allerdings, dass Ansegis das Zitat aus der *Admonitio* wie das aus den *Capitula legibus addenda* „Über die Ehre der Kirchen“ überschreibt. Die Systematisierung der Vorschriften unter der Überschrift macht die spezifischen gedanklichen Koordinaten deutlich, in die sie eingebettet werden: Durch die Unterstellung der Vorschriften unter diese Überschrift erkennt Ansegis den eigenständigen Wert der Kirchengebäude an und stellt eine direkte Verbindung zwischen den in den Regelungen geschilderten Vergehen und der Ehre des Kirchengebäudes her.

Über Ansegis' Kapitulariensammlung hinaus sind einige der um 800 beschlossenen Normen – wie zum Beispiel das Gebot, die Messe nicht überall zu feiern, oder das Verbot von Gerichtsversammlungen im Kirchengebäude – in

349 Capit. N.S. I, Collectio Capitularium Ansegisi: Einleitung, S. 23.

350 Capit. N.S. I, Collectio Capitularium Ansegisi, S. 282–286. Eine bedeutende Rolle für die Traditionsbildung spielten Regino von Prüm und Burchard von Worms. Zeitlich erstreckt sich die Rezension von 829 bis hin zum Schwabenspiegel Ende des 13. Jahrhunderts.

351 Capit. N.S. I, Collectio Capitularium Ansegisi: Einleitung, S. 12, S. 69 f.

352 Capit. N.S. I, Collectio Capitularium Ansegisi: Einleitung, S. 15.

353 Capit. N.S. I, Collectio Capitularium Ansegisi 1, 153, S. 513: *De Sepultura, ubi non fiat*; ebd., 2, 46, S. 563: *De Sepultura*.

354 Capit. N.S. I, Collectio Capitularium Ansegisi 1, 67, S. 466: *De honore ecclesiae dei*.

355 Capit. N.S. I, Collectio Capitularium Ansegisi 4, 13, S. 625: *De honore ecclesiarum*. Eine inhaltliche Analyse dieser Verbote wurde bereits an anderer Stelle vorgenommen, siehe in der vorliegenden Arbeit das Kapitel zu den herrscherlichen Kapitularien, S. 195 f.

die pseudoisidorischen Fälschungen eingegangen.³⁵⁶ Zu letzteren liegt eine Flut an Studien vor.³⁵⁷ Klaus Zechiel-Eckes hat die Entstehung der falschen Dekretalen im Rahmen der politischen Auflösung der sogenannten Reichseinheitspartei³⁵⁸ plausibel machen können.³⁵⁹ Damit ist allerdings erst ein Teil der Frage nach der Konstruktion der Fälschungen beantwortet, da zu bezweifeln ist, dass der gesamte Fälschungskomplex auf einmal erfolgte;³⁶⁰ der Zeitraum für die Abfassung des gesamten Textes dürfte bis in das Jahr 847 reichen.³⁶¹ In jüngerer Zeit ist mehrfach der Nachweis erbracht worden, dass neben den gefälschten Stellen eine Menge echtes „Füllmaterial“ verwendet wurde.³⁶² Die Unterfütterung des gefälschten Stoffes mit authentischen Elementen diene vermutlich dazu, die Glaubwürdigkeit der Gesamtaussagen zu unterstreichen.³⁶³ Die Thematisierung des Kirchengebäudes ist innerhalb der Sammlung in den Papstbriefen wie in der Sammlung des Benedictus Levita nachzuweisen. In den Papstdekretalen ist zum Beispiel in einem Brief des Ps.-Anaclet die häufig in den Kapitularien erhobene Forderung zu finden, Messen nur an Orten zu feiern, die

356 Karl-Georg SCHON: Eine Redaktion der pseudoisidorischen Dekretalen aus der Zeit der Fälschung. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 34 (1978), S. 500–511, hier S. 500.

357 Einen kurzen Überblick gibt ein Aufsatz von Horst FUHRMANN: Stand, Aufgaben und Perspektiven der Pseudoisidorforschung. In: Fortschritt durch Fälschungen? Ursprung, Gestalt und Wirkungen der pseudoisidorischen Fälschungen. Beiträge zum gleichnamigen Symposium an der Universität Tübingen vom 27. und 28. Juli 2001, hrsg. v. Wilfried Hartmann u. Gerhard Schmitz. Hannover 2002, S. 227–262.

358 Zum Phänomen und Begriff siehe: PATZOLD, Steffen: Eine „loyale Palastrebellion“ der „Reichseinheitspartei“? Zur ‚Divisio imperii‘ von 817 und zu den Ursachen des Aufstands gegen Ludwig den Frommen im Jahre 830. In: Frühmittelalterliche Studien 40 (2006), S. 43–77. Zur Verwendung des Begriffs Reichseinheitspartei bei Klaus ZECHIEL-ECKES siehe ebd., S. 44, Anm. 6.

359 Klaus ZECHIEL-ECKES: Ein Blick in Pseudoisidors Werkstatt. Studien zum Entstehungsprozeß der falschen Dekretalen. In: Francia 28 (2001), S. 37–90; Klaus ZECHIEL-ECKES: Auf Pseudoisidors Spur. Oder: Versuch, einen dichten Schleier zu lüften. In: Fortschritt durch Fälschung? Ursprung, Gestalt und Wirkung der pseudoisidorischen Fälschungen. Beiträge zum gleichnamigen Symposium an der Universität Tübingen vom 27.–28. Juli 2001, hrsg. v. Wilfried Hartmann u. Gerhard Schmitz. Hannover 2002, S. 1–28. Kritik an diesem Konzept übt FUHRMANN: Stand, Aufgaben und Perspektiven, S. 254 f., dort auch Anm. 66 und 67.

360 FUHRMANN: Stand, Aufgaben und Perspektiven, S. 254 f., Anm. 66.

361 FUHRMANN: Stand, Aufgaben und Perspektiven, S. 25 f.

362 Gerhard SCHMITZ: Die Reformkonzilien von 813 und die Sammlung des Benedictus Levita. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 56 (2000), S. 1–31; Gerhard SCHMITZ: Echtes und Falsches. Karl der Große, Ludwig der Fromme und Benedictus Levita In: Scientia veritatis. Festschrift für Hubert Mordek zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Oliver Münch u. Thomas Zotz. Ostfildern 2004, S. 153–172.

363 SCHMITZ: Echtes und Falsches.

durch den Herrn erwählt wurden.³⁶⁴ In dem Werk findet sich auch ein Papst Felix IV. zugeschriebener Brief, der zentrale Elemente der theologischen Erklärung der Kirchweihe enthält. In Parallele zu vielen anderen exegetischen Werken der Karolingerzeit begegnet auch hier die Idee, die Christen führten die Kirchweihe durch, da sie in der Nachfolge des Volkes Israel stünden. Der Brief argumentiert nach dem bekannten Muster, schon die Juden hätten Orte gehabt, die sie mit Gebeten weihten und die ihre Opferorte waren, wenn also selbst die Juden, die nur dem Schatten des Gesetzes verpflichtet waren, solche Stätten gehabt hätten, hätten die Christen, denen sich die ganze Wahrheit offenbart habe, eine besondere Pflicht, Kirchen zur Ehre Gottes zu erbauen und sie zu weihe. Wie auch das Dekret Ps.-Anaclets nimmt der Brief Felix' IV. das Verbot auf, Messen an anderen Orten als der Kirche zu feiern. Darüber hinaus macht er deutlich, dass nur die Bischöfe dazu befugt waren, eine Kirchweihe vorzunehmen.³⁶⁵ Die Betonung der alleinigen Weihebefugnis der Bischöfe steht im Zusammenhang mit der Gesamtschrift, die den Rechtsstatus der Chorbischöfe stärker von demjenigen des Bischofs absetzen möchte.³⁶⁶

Nicht nur dieser Teil der falschen Dekretalen enthält Aussagen zum Kirchenraum, auch die sogenannten „falschen Kapitularien“ des Benedictus Levita weisen die eine oder andere Parallele zu Normen der Reformgesetzgebung auf.³⁶⁷ Unter anderem wiederholt Benedictus Levita anhand der Kanones der 813 stattgefundenen Konzilien von Tours und Mainz das Verbot, Gericht in der

364 Decretales Pseudo-Isidorianae: Ps. Anaclet I., c. 9, S. 70: *Deo enim perfecte sacrificantes non debent vexari, sed portari, consolari atque ab hominibus venerari. Ipsi autem quando domino sacrificant non soli hoc agere debent, sed testes secum adhibeant, ut domino perfecte in sacratis deo sacrificare locis probentur. Ait namque auctoritas legis divine: Vide ne offeras holocausta tua in omni loco quem videris, sed in loco quem elegit dominus deus tuus.*

365 Decretales Pseudo-Isidorianae, Decreta Felicis Pape: Ad omnes episcopos, S. 700: *Iudei ergo loca, in quibus domino sacrificabant, divinis habebant supplicationibus consecrata, nec in aliis quam in domino dicatis locis munera domino offerebant. Si enim iudei qui umbrae legis deserviebant, haec faciebant, multo magis quibus veritas patefacta est et gratia et veritas per dominum data est, templa domino edificare et, prout melius possumus, ornare eaque divinis precibus et sanctis unctionibus suis cum altaribus et vasis, vestibibus quoque et reliquis ad divinum cultum explendum utensilibus devote et solemniter sacrare, et non in aliis quam in domino sacratis ab episcopis et non a chorepiscopis, qui sepe prohibiti sunt, nisi – ut predictum est – summa exigente necessitate missas celebrare, nec sacrificia domino offerre debemus.*

366 Zu den Bestimmungen über die Chorbischöfe in den Pseudoisidorischen Fälschungen siehe Klaus ZECHIEL-ECKES: Der „unbeugsame“ Exterminator? Isidorus Mercator und der Kampf gegen das Chorepiskopat. In: *Scientia veritatis. Festschrift für Hubert Mordek* zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Oliver Münch u. Thomas Zotz. Ostfildern 2004, S. 173–190.

367 Zur Aufnahme der Bestimmungen der Reformkonzilien von 813 siehe SCHMITZ: Die Reformkonzilien.

Kirche abzuhalten.³⁶⁸ Auch die von ihm erhobene Forderung zur Restauration bzw. zum Erhalt der Kirchenbauten gehen auf die Konzilsakten von 813 zurück, in diesem Falle auf die von Arles und Mainz.³⁶⁹ Zudem verbietet Benedictus Levita in Übernahme eines Kanons des Konzils von Mainz das Anstimmen von Gesängen in der Umgebung der Kirche.³⁷⁰ Daneben wurde eine Reihe weiterer Regelungen, die bereits durch Kapitularien und Kanones ergangen waren, in sein Werk aufgenommen. Darunter das Gebot, Kirchen und Altäre, deren Weißen zweifelhaft sind, zu weihen,³⁷¹ das Zugangsverbot für Frauen zum Altar,³⁷² die Erlaubnis für den Bischof, die Reliquien aus einer Kirche zu entfernen, deren Besitzer im Streit liegen,³⁷³ die Bestimmung zum Mord in der Kirche, die durch Ludwig den Frommen ergangen ist,³⁷⁴ sowie seine Regelungen zu den verfallenen Kirchen.³⁷⁵ Auch die Mahnung, in der Kirche kein Geschwätz zu treiben, ist zu finden.³⁷⁶ Außerdem erscheint das Verbot, Messen in Privathäusern ohne Weihe abzuhalten.³⁷⁷ Eine Besonderheit der Kapitularien des Benedictus Levita ist die Anweisung, dass Bischöfe am Bauplatz der Kirchen ein Kreuz errichten sollen.³⁷⁸ Die Direktive geht auf eine Novelle Kaiser Justi-

368 SCHMITZ: Die Reformkonzilien, S. 13 f.; Benedictus Levita I, c. CLVI, S. 27; Mansi 17b, Ben. Lev. I, c. CLVI, Sp. 855.

369 SCHMITZ: Die Reformkonzilien, S. 15.

370 Benedictus Levita I, c. CLXIII, S. 29; Capitularium libri tres posteriores, collecti a Benedicto Levita I, c. CLXIV Sp. 856.

371 Benedictus Levita I, c. XLVII, S. 15; Capitularium libri tres posteriores, collecti a Benedicto Levita I, c. XLVII, Sp. 834.

372 Benedictus Levita I, c. LXVII, S. 19; Capitularium libri tres posteriores, collecti a Benedicto Levita I, c. LXVII, Sp. 837. Auch das Gebot, während der Menstruation die Kirche nicht zu betreten, findet sich hier wieder, siehe Capitularium libri tres posteriors, collecti a Benedicto Levita II, c. CCVII, Sp. 959.

373 Benedictus Levita I, c. fehlt [sic!], S. 3; Capitularium libri tres posteriores, collecti a Benedicto Levita I, c. XCIX, Sp. 841.

374 Benedictus Levita I, c. CCXXX, S. 37; Capitularium libri tres posteriores, collecti a Benedicto Levita I, c. CCXXX, Sp. 869.

375 Benedictus Levita I, c. CCLXXV, S. 50; Capitularium libri tres posteriores, collecti a Benedicto Levita I, c. CCLXXV, Sp. 879.

376 Benedictus Levita II, c. CCXL, S. 29 f.; Capitularium libri tres posteriores, collecti a Benedicto Levita II, c. CCCLXXXVII, Sp. 991.

377 Benedictus Levita II, c. CCVII, S. 22; Capitularium libri tres posteriores, collecti a Benedicto Levita II, CCVIII, Sp. 959.

378 Benedictus Levita I, c. CCCLXXXII, S. 67: *Nemo ecclesiam aedificet, antequam civitatis episcopus veniat et ibidem crucem figat publice. Et ante praefiniat, qui aedificare vult, quod ad luminaria et ad custodiam et stipendia custodum sufficiat. Et facta donatione sic domum aedificet.* Siehe dort auch Anm. 904. Capitularium libri tres posteriores, collecti a Benedicto Levita I, c. CCCLXXXII, Sp. 905. Das Kapitel gibt die Rubrik und den Text der Summa de ordine eccl. c. 40 wieder (aus Epit. Iul. ed. Haenel, 52, 194, S. 78). Vgl. MGH Capit. I, 114. Capitula e conciliorum canonibus collecta 801, c. 3, S. 232:

nians zurück, die den unkontrollierten Kirchenbau steuern sollte. In der Novelle wurde jeder neue Kirchenbau von der Erlaubnis des Ortsbischofs und der vorausgehenden Dotierung abhängig gemacht.³⁷⁹ Im Rahmen der Sammlung Benedictus' hat die Aufrichtung des Kreuzes wohl am ehesten die Funktion, den Jurisdiktionsanspruch des Ortsbischofs öffentlich zu machen.³⁸⁰ Geht man davon aus, dass die Vorschrift in die Tat umgesetzt wurde, wurde durch die stärker werdende Ritualisierung der Kennzeichnung des Ortes vor dem Bau des Kirchengebäudes nicht nur der Rechtsanspruch des Bischofs verdeutlicht, sondern gleichzeitig auch die Heiligkeit des Vorhabens und des Ortes markiert.

Die um 800 in das normative Schriftgut der Franken eingegangenen Regelungen zum Kirchengebäude wurden allerdings nicht nur von reinen Rechtskompilationen rezipiert. Als Beispiel für eine andere Textgattung, die jene Tradition heranzieht, mag hier die von der Forschung als Rechtsgutachten zum Problem der Eigenkirche bewertete Schrift *Collectio de ecclesiis et capellis* Hinkmars von Reims gelten, die dieser um 857/8 verfasste. Als Entstehungshintergrund des Werkes gelten die Versuche der Bischöfe Rothad von Soissons und Prudentius von Troyes, Eigenkirchen ihren Herren zu entziehen und sie unter bischöfliche Gewalt zu bringen. Dementsprechend hat die Forschung die Schrift als ein Plädoyer für die Besitzrechte der Eigenkirchenherren interpretiert.³⁸¹ Steffen PATZOLD hat hingegen überzeugend darauf aufmerksam gemacht, dass Hinkmar weder ein Rechtsgutachten zur Frage der Eigenkirche schreiben wollte, noch ein Befürworter der Eigenkirche war.³⁸² Er geht vielmehr davon aus, dass Hinkmars Text sich mit der Teilung von Pfarreien befasst. Das sei notwendig gewesen, da Rothad die Pfarrei des Priesters Adelod geteilt habe und Prudentius von Troyes in einer seiner Pfarreien ähnlich verfahren sei. Das Werk kreist Steffen PATZOLD zufolge also um die grundsätzliche Frage der Kompetenz des Bischofs bei der Raumgliederung seiner Diözese. Die hinter Hinkmars Ausführungen stehende spezifische Fragestellung schließt eine Thematisierung des Erhalts der Heiligkeit des Ortes weitgehend aus. Trotz der wenigen Streiflichter, die der Text auf die Frage nach der Heiligkeit der Kirchengebäude wirft, macht die Schrift deutlich, dass beide Parteien kirchenrechtliche Begründungen zur Legitimation ihres Standpunktes heranziehen, die gedankliche Koordinaten der Regelungen zum heiligen Ort widerspiegeln. So basiert eines der Grundargumente der Streitparteien auf dem Verbot von Gräbern in der Kirche: Hinkmar von Reims zufolge bediente sich Prudentius von

Ecclesiae vero quae aedificantur per singula loca, nullus episcopus audeat sine dote ecclesiam sacrare, queque sacrate fuerint, sint in potestate episcopi.

379 BENZ: Zu Geschichte und Deutung, S. 13.

380 BENZ: Zu Geschichte und Deutung, S. 14.

381 PATZOLD: Den Raum der Diözese modellieren, S. 231, Anm. 23.

382 Siehe zur Einordnung des Werkes Hinkmar: *Collectio de ecclesiis et capellis*, Einleitung, S. 7–56.

Troyes, um die Kirchen zu verlegen bzw. teilen zu können, der Behauptung, sie seien verfallen und könnten nicht am gleichen Ort wieder erbaut werden, da in ihnen Tote begraben seien.³⁸³ Hinkmar hingegen lässt in der Kirche vorhandene Gräber nicht als Hinderungsgrund für den Bau oder das Bestehen eines Kirchengebäudes gelten. Prudentius wie Hinkmar bewegen sich mit ihrer Argumentation im Rahmen des damaligen Kirchenrechts, da in dieser Sache keine eindeutige Regelung bestand. Zwar hatte das Konzil von Mainz 813 die Bestattung der Toten im Kirchengebäude gänzlich verboten, doch war eine Bestattung in Ausnahmefällen durchaus erlaubt, nämlich wenn der Tote ein gottgefälliges Leben geführt hatte.³⁸⁴ Hinkmar nutzt diesen Spielraum und reflektiert über die mögliche Nutzung der Kirchengebäude für den Kult trotz der in ihnen Bestatteten. Seine Beweisführung macht sich dabei mehrere Motive zunutze. Zuerst gibt er zu bedenken, dass es grundsätzlich gefährlich sei, ohne Belege etwas über den Lebenswandel der bereits zu Gott Vorangegangenen auszusagen.³⁸⁵ Zudem stellen für ihn die Toten zusammen mit den Heiligen einen Teil der Gemeinde dar, der durch Christi Tod Einlass in das Haus Gottes bekommen hat. Deshalb dürften die Toten auch einen Platz im Kirchengebäude beanspruchen.³⁸⁶ Außerdem sei noch das Beispiel der Kirche des heiligen Petrus zu bedenken, in der auch viele Tote, die nicht zu den Erwählten gehörten, begraben seien.³⁸⁷ Obwohl Hinkmar also eine Verlegung der Kirchen ablehnt, wenn Tote in ihr begraben sind, nennt er Ausnahmefälle, für die es zulässig ist.

383 Hinkmar: *Collectio de ecclesiis et capellis*, S. 76: (...) *occasione accepta quasi vetusta sit aut destructa ecclesia et in eo loco, ubi antea fuerat, non valeat reaedificari, quia propter humata corpora non poterit consecrari* (...).

384 Ein Verbot ergeht auf dem Konzil von Mainz 813, siehe MGH Conc. II 1, 36. Concilium Moguntinense A. 813, c. LII, S. 272. Das Konzil von Arles aus dem Jahre 813 (MGH Conc. II 1, 34. Concilium Arelatense A. 813, c. XXI., S. 252) und das erste Kapitular Theodulfs von Orléans (MGH Capit. episc. I, Theodulf von Orléans I, c. VIII, S. 109) erlauben Ausnahmen. Einen Überblick der Rechtsquellen, die sich mit der Bestattung im Kirchengebäude beschäftigen, gibt HARTMANN: Bestattungen; zu den theologischen Hintergründen für die Verbote siehe SCHOLZ: Das Grab in der Kirche. Dort finden sich auch Ausführungen zu Theodulfs Kapitularien (S. 294–296).

385 Hinkmar: *Collectio de ecclesiis et capellis*, S. 80: *De quorum meritis, qui nos iam ad dominum praecesserunt, sine evidentibus indiciis nobis periculosum est iudicare*.

386 Hinkmar: *Collectio de ecclesiis et capellis*, S. 81: *Mysterium autem, quia nova ecclesia non sacratur – quae ideo ecclesia dicitur, quoniam conventus populi fidelis, qui vere est dei ecclesia, ad divina celebranda mysteria illuc soleat convenire –, si ibidem fuerit corpus humatum, sed post consecrationem corpora vel reliquiae sanctorum in ea ponuntur, a mundi exordio et in ipso etiam paradiso, qui Adam per peccatum mortalem effectum et ad defensionis latibula declinans non tenuit, latronem vero confitentem Christique passione redemptum cum ipso „dei et hominum mediatore, homine Christo Iesu“ promittente: „Hodie mecum eris in paradyso“ (...).*

387 Hinkmar. *Collectio de ecclesiis et capellis*, S. 82: (...) *ecclesia sancti Petri indicio est, in qua multa corpora hominum et quorundam forte non electorum sepulta sunt*.

Das sei der Fall, wenn die Kirche häufiger beraubt würde oder der Boden zu wasserreich für die Beerdigung der Toten sei. Ein weiterer Sonderfall bestehe, wenn Erben der Kirche dem Kirchengebäude nicht das Recht und die Ehre (*lex et honor*) angedeihen ließen, die diesem zustehe.³⁸⁸ Auch Hinkmar legt also Wert auf die Verantwortung der Kirchenbesitzer. Damit bekräftigt er eine Vorstellung, die schon seit Beginn der Kapitulariengesetzgebung einschlägig ist.³⁸⁹ Der Anspruch an die Kirchenbesitzer gehört wahrscheinlich zu dem Anliegen, das Haus Gottes insgesamt gut zu leiten, wie es Hinkmar im zweiten Teil seines Werkes fordert.³⁹⁰

An Hinkmars Schrift verdeutlicht sich die Einbettung des Kirchengebäudes in ein komplexes Kategoriengewebe, in dem sich Recht und Kult bedingen. Die von Hinkmar diskutierten Pflichten – dazu zählen z. B. die Abgabe der Einkünfte der Kirche – gehören in den Kreis des Rechts (*lex*). Die Ehre (*honor*) hingegen kann eher dem Kultvollzug zugeordnet werden. Eine Trennung der beiden ist allerdings nicht möglich, da ohne die Aufrechterhaltung der Rechte einer Kirche, d. h. etwa die Wahrung der Zehntzahlungen, der Kult nicht gepflegt werden kann. Das Recht der Kirche stellt das Kirchengebäude somit als Kultort auf Dauer, da nur das Recht es ermöglicht, den Kultvollzug in ehrender Weise aufrechtzuerhalten. Nimmt Hinkmar nur einige der tradierten Bestimmungen auf, die für den von ihm diskutierten Fall von Bedeutung waren, findet sich in einem ganz anderen Kontext, nämlich dem *Sendhandbuch* Reginos von Prüm, die gesamte Bandbreite der in der karolingischen Reform entwickelten Bestimmungen wieder.³⁹¹ Regino schrieb das *Sendhandbuch* um 906 für die

388 Hinkmar: *Collectio de ecclesiis et capellis*, S. 82 f.: *Sed, etsi ecclesiam necesse fuerit longius transferri, quia aut latrones a villa remotum infestant presbiterum vel quia aquosus est locus, ut ibidem mortui convenienter sepeliri non valeant, et alibi antiquum martyrium non habetur aut presbiter prope ecclesiam manere non potest, vel quia apud coheredes lex et honor ecclesiae debitus obtineri non potest sive pro alia qualibet certa rationabili necessitate, non debet in translatione illius „episcopus“ se demonstrare „turpis lucris esse cupidum“, sed necessitati presbiteri et commoditati populi consulentem.*

389 Siehe z. B. das auch von Hinkmar zitierte Kapitular von Worms MGH Capit. II, 188. Capitulare Wormatiense 829. Aug., c. 3, S. 12. Das Zitat findet sich in Hinkmar: *Collectio de ecclesiis et capellis*, S. 93.

390 Hinkmar: *Collectio de ecclesiis et capellis*, S. 107: (...) *et „domus dei a sapientibus sapienter administratur“*. Hinkmar zieht hier ein Zitat aus der Benediktsregel heran, siehe ebd., Anm. 234; *Regula Benedicti* 53,22. Die Hinwendung zur Benediktsregel ist in der Zeit um 800 noch nicht üblich, scheint aber in der Mitte des 9. Jahrhunderts zugenommen zu haben. So verwendet auch Walahfrid Strabo ein Zitat aus der Benediktsregel, um Verhaltensverbote in der Kirche zu begründen: Walahfrid Strabo's *Libellus de exordiis et incrementis*, S. 86. Hieran wird sichtbar, dass die herrscherlichen Maßnahmen von 816 zur Vereinheitlichung der Mönchsregeln Früchte trugen.

391 HARTMANN: *Kirche und Kirchenrecht*, S. 149–162, zu Reginos Quellen S. 152–158. Allgemein zum Werk siehe auch: HARTMANN, Wilfried: *Zu Effektivität und Aktualität von Reginos Sendhandbuch*. In: *Medieval Church Law and the Origins of the Western*

visitationsreisenden Bischöfe seiner Diözese.³⁹² Dementsprechend ist es nicht verwunderlich, dass er nicht nur Einzelfragen aufnimmt, denn sein Werk zielt – wie die karolingische Reform – auf die Verbesserung der Lebensführung der Kleriker und Laien im christlichen Sinne ab.³⁹³

Schon die ersten Kapitel seines Werkes, die aus Fragen bestehen, die der Visitor an den Kleriker richten soll, handeln vom Kirchengebäude. Das Eingangskapitel rät dem Visitor, festzustellen, welchen Heiligen die Kirche geweiht ist und von wem sie geweiht wurde. Der Visitor soll also zuerst in Erfahrung bringen, ob die Kirche einer legitimen Heiligung unterzogen wurde.³⁹⁴ Die Frage speist sich wohl aus dem Gebot der Kanones, Kirchen und Altäre zu weihen, deren Weihe zweifelhaft ist.³⁹⁵ Sie könnte aber auch auf die Beantwortung der Frage zielen, ob überhaupt eine Weihe stattgefunden hat. Die Frage gründet wohl in der Verzögerung, mit der Kirchenweihen stattfanden; zwar ist diese Tatsache kein Thema der normativen Quellen, aber die *ordines* verzeichnen Riten für eine nachträgliche Weihe.³⁹⁶ Das Eingangskapitel wendet sich dann dem äußeren Zustand des Kirchengebäudes zu: Es soll inspiziert werden, ob Dach und Gewölbe in Ordnung sind und ob dort Tauben oder andere Vögel nisten, die die Kirche mit ihrem Kot verunreinigen oder Lärm verursachen. Die von Regino geforderte Praxis erinnert an die in der Kapitulariengesetzgebung häufig geforderte Verantwortung der Bischöfe für den Zustand der Kirchen.³⁹⁷ Das Thema taucht innerhalb des *Sendhandbuches* anhand von verschiedenen Zitaten aus den Kapitularien wieder auf.³⁹⁸ Eine weitere

Legal Tradition. A Tribute to Kenneth Pennington, hrsg. v. Wolfgang P. Müller u. Mary E. Sommar, Washington D. C. 2006, S. 33–49. Zum Sendgericht siehe: SCHIEFFER, Rudolf: Die Entstehung des Sendgerichts im 9. Jahrhundert. In: *Medieval Church Law and the Origins of the Western Legal Tradition. A Tribute to Kenneth Pennington*, hrsg. v. Wolfgang P. Müller u. Mary E. Sommar, Washington D. C. 2006, S. 50–56. Siehe zur Analyse des Vorgehens Reginos Harald SIEMS: *In ordine posuimus*: Begrifflichkeit und Rechtsanwendung in Reginos Sendhandbuch. In: *Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900*, hrsg. v. Wilfried Hartmann unter Mitarb. v. Annette Grabowsky, München 2007, S. 67–90.

392 HARTMANN: Kirche und Kirchenrecht, S. 5.

393 Wilfried HARTMANN: „Sozialdisziplinierung“ und „Sündenucht“ im frühen Mittelalter. Das bischöfliche Sendgericht in der Zeit um 900. In: *Jahrbuch des historischen Kollegs* 2005. München 2006, S. 95–119.

394 Regino von Prüm: Das Sendhandbuch I, S. 24: 1. *In primis inquirendum est, in cuius sancti honore consecrata sit basilica, vel a quo fuerit consecrata. Post haec ipsa ecclesia circumspectetur, si bene sit cooperta, atque camerata, et ne ibi columbae vel aliae aves nidificent propter immunditiam stercoris sive importunitatis inquietudinem?*

395 MGH Capit. I, 81. Capitula ecclesiastica 810–813, c. 6, S. 178: *Ut ecclesiae vel altaria, quae ambiguae sunt de consecratione, consecrentur.*

396 Siehe z. B. Liber Sacramentorum Engolismensis LXVII. 2141–2145: *Orationes et preces in dedicatione quam conditor non dedicatam reliquit*, S. 331 f.

397 Siehe z. B. MGH Capit. II, 188. Capitulare Wormatiense 829. Aug., c. 3, S. 12.

398 Regino von Prüm: Das Sendhandbuch I c. 37-c. 42.

Eröffnungsfrage bezieht sich darauf, ob Heu, Getreide oder Ähnliches in der Kirche gelagert werde.³⁹⁹ Die Fragen schließen sich der karolingischen Reformgesetzgebung an, in der die Lagerung von Gegenständen in der Kirche geregelt wird.⁴⁰⁰ Zudem soll der Visitator sich erkundigen, ob der ansässige Priester einer Frau erlaubt, an den Altar heranzutreten, und sie den Kelch des Herrn berühren lässt.⁴⁰¹ Wie schon in den Ausführungen der *Capitula episcoporum* steht hinter dieser Frage nicht vornehmlich die Sorge um den Zugang der Frau zum Altar, sondern um deren Beteiligung an der Eucharistie.⁴⁰² Regino trägt Visitatoren auch auf, nach dem Verhalten der Gläubigen im und um das Kirchengebäude zu fragen. Sie sollen ergründen, ob der Priester das Volk ermahne, im Atrium keine Lieder zu singen und keine Frauentänze aufzuführen, und die Gläubigen dazu anhalte, dem Wort Gottes in Stille zu lauschen.⁴⁰³ Auf diese Aspekte nimmt auch die Befragung der Laien Bezug. Bei jenen soll sich der Visitator erkundigen, ob es jemand wage, im Umfeld der Kirche schändliche und Gelächter erregende Lieder zu singen.⁴⁰⁴ Hieran anschließend soll er ermitteln, ob jemand, nachdem er die Kirche betreten hat, Geschichten erzähle und dem göttlichen Wort nicht aufmerksam folge und ob er die Kirche vor Beendigung der Messe verlasse.⁴⁰⁵ Zum einen schließen die Fragen an die Vorschriften der merowingischen Kanones und der Bußbücher an, die einige Male Verbote des Gesangs und des Tanzes an den Kirchen aussprechen.⁴⁰⁶ Zum anderen folgen sie den Überlegungen der karolingischen Herrscher und Theologen, die kontinuierlich von den Gläubigen fordern, in der Kirche keinen weltlichen Gesprächen zu frönen, sondern dem Wort Gottes zu lauschen.⁴⁰⁷ Am

399 Regino von Prüm: Das Sendhandbuch I, S. 24: 3. *Si foenum, annona aut tale aliquid in ecclesia mittatur?*

400 Z.B. MGH Capit. I, 81. *Capitula ecclesiastica* 810–813, c. 5, S. 178; MGH Capit. Episc. I, Theodulf von Orléans I, c. VIII, S. 108 f.

401 Regino von Prüm: Das Sendhandbuch I, S. 30: 44. *Si feminam ad altare permittat accedere et, quod non liceat, calicem Domini tangere?*

402 Siehe hierzu in der vorliegenden Arbeit das Kapitel über die *Capitula episcoporum*, S. 218–231.

403 Regino von Prüm: Das Sendhandbuch I, S. 34: 72. *Si plebem admoneat, ut in atrio ecclesiae nequaquam cantent aut choros mulierculae ducant, sed ecclesiam ingredienti verbum Domini cum silentio audiant?* Siehe hierzu auch die Verweise auf die Konzilskanones dieses Thema betreffend von Arles und Mainz: Regino von Prüm: *Libri duo* I 392, S. 178; Regino von Prüm: *Libri duo* I 393, S. 179.

404 Regino von Prüm: Das Sendhandbuch II, S. 250: 87. *Si cantica turpia et risum moventia aliquis circa ecclesiam cantare praesumit?*

405 Regino von Prüm: Das Sendhandbuch II, S. 250, 88. *Si aliquis in ecclesiam intrans fabulis vacare consuevit, et non diligenter auscultat divina eloquia, et si, antequam missa finiatur, de ecclesia exit?*

406 Siehe S. 67, S. 76, S. 115, S. 131 in der vorliegenden Arbeit.

407 Z.B. MGH Capit. I, 22. *Admonitio generalis*, 789. m. Martio 23, c. 71, S. 59; Jonas von Orléans: *De institutione laicali* I 13, Sp. 148.

Sendhandbuch Reginos verdeutlicht sich, dass die Normen nicht nur rein selbstreferenziellen Charakter hatten, sondern in die Praxis umgesetzt werden sollten. Das ist nicht erst in der Zeit Reginos von Prüm der Fall, denn schon vor der Verschriftung des *Sendhandbuchs* Reginos finden sich Hinweise auf die Visitationspflicht der Bischöfe in ihren Diözesen. Mithin hatte Karl der Große schon 802/3 bestimmt, dass die Bischöfe die ihnen übertragenen Pfarreien visitieren und prüfen sollen, ob es dort Inzest, Vätermord, Brudermord, Ehebruch, Eitelkeit und andere Übel gebe, die sich gegen den Willen Gottes richten.⁴⁰⁸

Regino knüpft nicht nur an die kapitularen Bestimmungen an, die den Zustand der Kirchengebäude regeln, sondern auch an diejenigen, die das allgemeine Verhalten im Kirchengebäude zum Thema haben. In einem von ihm aufgenommenen Kapitel, das inhaltliche Parallelen zu einem Kapitular Riculfs von Soissons aufweist, findet sich das Verbot, eine Weinstube in der Kirche zu führen.⁴⁰⁹ Die Regelung lebt bei Regino davon, dass er das Verbot einem Gebot gegenüberstellt. Im Gotteshaus sollen die Predigt und das Lob Gottes ertönen und nicht Saufgelage und Trunkenheit sein, die mit Lachen, Beifallklatschen, schändlichen Worten, Streit und Hader einhergehen. Der traditionsreiche Rückbezug auf die Vertreibung der Händler durch Jesus aus dem Tempel fehlt auch in dieser Bestimmung nicht. Neben der Begründung findet sich allerdings noch eine weitere,⁴¹⁰ die sich auf das Zutrittsverbot der Priester zu Weinstuben bezieht. So argumentiert Regino, es sei wohl kaum erlaubt, aus den Kirchen

408 MGH Capit. I, 77. Capitulare Aquisgranense 801–813, c. 1, S. 170: *Ut episcopi circumeant parrochias sibi commissas et ibi inquirendi studium habeant de incestu, de patricidiis, fratricidiis, adulteriis, cenodixiis et alia mala quae contraria sunt Deo, quae in sacris scripturis leguntur, quae Christiani deviare debent.*

409 MGH Capit. episc. II, Riculf von Soissons, c. 15, S. 107.

410 Regino von Prüm: Das *Sendhandbuch* I 58, S. 64: *Ut nemo praesumat in ecclesia vinum vendere. Ex Concil. Turonensi. Perlatum est ad sanctam synodum, quod quidam presbyteri in ecclesiis sibi commissis tabernas, quod nefas est, constituent, ibique per caupones vinum vendant aut vendere permittant, et ubi tantummodo orationes et verbum divinum Deique laus debuerat [sic!] resonare, ibi commessiones et ebrietates fiant, ibi risus et plausus et verba turpia, ibi rixae et contentiones resultent. Quod quam sit Deo contrarium, Dominus Iesus demonstrat, qui, cum invenisset in templo vendentes et ementes et nummularios sedentes, facto funiculo de resticulis, omnes eiecit de templo. Si enim ea, quae licite vendi videbantur in templo et ad hoc emebantur, ut in eodem templo offerrentur Domino, ipse foras eiecit, quid putas de tam pestifera praesumptione et Dei contemptu fiet? Et non solum sacerdotibus, sed etiam omnibus clericis praecipitur, ne tabernas ingrediantur, quis audire potest, ut ecclesiae Dei tabernae fiant? Itaque interdicat per omnia synodus, ne hoc in posterum ullatenus fiat. Quod si factum fuerit, presbyter deponatur; laici, communione privati, ab ecclesia, quam dehonestaverunt, expellantur.* Trotz der Herkunftsangabe aus dem Konzil von Tours ist bisher nicht nachgewiesen, woher Regino diese Vorschrift bezieht. Die Bestimmung kann nämlich keinem Konzil von Tours zugeordnet werden, siehe HARTMANN: Die *Capita incerta*, S. 219 f.

Gottes Weinstuben zu machen, wenn den Priestern schon der Zugang zu Weinstuben nicht gestattet sei. Regino führt auch die Strafen auf, die den Übeltätern drohen: Priester, die eine Weinstube in ihrer Kirche zulassen, sollen ihres Amtes enthoben und Laien exkommuniziert werden. Die Exkommunikation ergehe, da das Verhalten die Kirche entehre. Diese Vorschrift macht den in der karolingischen Reform deutlich zu Tage tretenden Gedanken besonders sinnfällig, dass die Entehrung der Kirche durch Fehlverhalten geschehe, das Lob Gottes hingegen die Ehre der Kirche befördere. Einen ähnlichen Charakter weist auch das Kapitel auf, das sich der Kirche als Haus des Gebets widmet.⁴¹¹ Mithin kann es als ein Kondensat der Normen zur Verhaltensregulierung in der Kirche gelten. Die Bestimmung beginnt mit einem Zirkelschluss: Wenn das Haus Gottes ein Haus des Gebets genannt werde, müsse es sein, was gesagt wird. Deshalb dürfen dort keine Geschäfte abgewickelt werden. Begründet liegt die Forderung weiterhin in der Tatsache, dass dort die Eucharistie gefeiert, die Reliquien der Heiligen verehrt würden und die Engel anwesend seien. Hier sind als Grund für die Verhaltensregulierung also wiederum die Objekte genannt, von denen Heiligkeit ausgeht. Im Weiteren verlangt das Kapitel, dass im Kirchengebäude nichts die Augen der zum Gebet Kommenden verletze, deshalb dürfe dort nichts zu sehen sein, das sich auf weltlichen Gewinn beziehe, sondern alles solle heilig, alles rein (*munda*) und nur zum Gottesdienst gehörig sein. Als problematisch gilt alles, was nicht dem Kultvollzug eigen ist. Bedeutsam ist, dass dieses Kapitel nicht nur das Heilige, sondern auch das Reine als eigene Kategorie dessen annimmt, was dem Kirchengebäude angemessen ist. Folglich betont es den inneren Zusammenhang von Heiligkeit und Reinheit.⁴¹² In den Kontext von Reinheit und Heiligkeit fällt auch das Verbot, Messen außerhalb von Kirchen zu feiern, welches Regino in sein *Sendhandbuch* aufnimmt. Zur Frage der Messen außerhalb des Kirchengebäudes zitiert er neben dem Brief Ps.-Anaclets aus den Pseudoisidorischen Dekretalen ein unbekanntes Konzil.⁴¹³ Auf

411 Regino von Prüm: Das *Sendhandbuch* I 59, S. 66: *Interea non est leviter accipiendum, quod Dominus dicit: Domus mea domus orationis est. Si enim domus Dei orationis domus vocatur, hoc debet esse, quod dicitur, nec ibi aliud debet geri aut recondi. Ubi enim corpus Domini consecratur, ubi angelorum praesentia non dubitatur adesse, ubi sanctorum reliquiae reconditae venerantur, ne quid inhonestum appareat, quod oculos ad orationem venientium offendat, ne quid ibi videatur, quod ad lucrum temporale pertineat, sed omnia sancta, omnia munda et tantummodo ad ecclesiasticum ministerium pertinentia.*

412 Zu näheren Überlegungen zum Zusammenhang von Reinheit und Heiligkeit in der Kirchweihe siehe S. 162–169 in der vorliegenden Arbeit.

413 Zitat bei Regino von Prüm: Das *Sendhandbuch* I 351, S. 184: *Quod non ubique sacrificium sit offerendum. Ex epistola Anacleti papae. Sacerdotes, quando sacrificant, non soli hoc agere debent, sed testes secum adhibeant, ut Deo perfecte in sacratis Domino locis sacrificare probentur; ait namque auctoritas legis divinae: „Vide, ne offeras holocausta tua in omni loco, quem videris, sed in loco, quem elegit Dominus Deus tuus.“ (...) (Deut. 12,13–14).*

jenem wurde der Beschluss gefasst, dass es allen Priestern verboten sei, in Privathäusern Messen zu feiern, außer eine Reise mache es notwendig. Das Verbot ist vornehmlich deshalb erforderlich, da in Privathäusern das allerheiligste Geheimnis mehr entweiht als geheiligt würde, wenn sich Hunde und Huren dabei herumtrieben.⁴¹⁴ Im Gegensatz zum Dekret Ps.-Anaclets, das die göttliche Wahl des Verehrungsortes betont, liegt der Akzent des Kanons auf der Notwendigkeit einer reinen Umgebung, die der göttlichen Gegenwart genügt. Im Nebeneinander der Normen wird einmal mehr die Vielzahl der möglichen Begründungen und Denkmuster deutlich.

Außer den hier ausführlich besprochenen Regelungen finden sich bei Regino weitere aus den Kapitularien übernommene Bestimmungen, auf die hier nicht näher einzugehen ist, da sie vom Stoff her nicht von ihrer Vorlage abweichen und schon an anderer Stelle inhaltlich diskutiert wurden.⁴¹⁵

Die hier nachgezeichnete Aufnahme einzelner tradierter Rechtssätze in neuen Zusammenhängen belegt, dass die Thematik des Kirchengebäudes über die Mitte des 9. Jahrhunderts hinaus ein zentraler Punkt der normativen Quellen blieb. Desgleichen sind die Einzelüberlieferungen in neuen Kontexten nicht die einzige Form, in der sie weiter rezipiert wurden, vielmehr tradierte man sie vielfach auch in den Abschriften der Ursprungshandschriften. Auch hier ist das späte 9. Jahrhundert von entscheidender Bedeutung. Die fundamentale Rolle jener Zeit für die Transmission von Normen hat Wilfried HARTMANN in jüngerer Zeit gegen die ältere Auffassung, das späte 9. Jahrhundert sei eine Zeit des Verfalls, geltend gemacht.⁴¹⁶ Anstatt sie als eine Periode defizitärer Schriftlichkeit zu kennzeichnen, führt er anhand der Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung den Nachweis, dass die Zahl der kirchenrechtlichen

414 Regino von Prüm: Das Sendhandbuch I 134, S. 94: *Ne missae extra ecclesiam cantentur. Item unde supra. Dictum est nobis, quod quidam laici in domibus propriis praecipiant presbyteris, missas celebrare et inter canum discursus et scortorum greges sanctitatis mysteria polluantur magis quam consecrentur. Quapropter praecipimus, ut nullus presbyter extra ecclesiam praesumat missam cantare, nisi forte itineris necessitas exposcat, ubi in tentorio aut sub divo, in loco nitido et longe ab omni immunditia remoto missas celebrare permittimus, et hoc nullatenus sine tabula consecrata.*

415 Z.B. Regino von Prüm: Das Sendhandbuch I 37, S. 56, wo das Thema der Wiederherstellung von Kirchen, basierend auf Ansegis' Kapitulariensammlung erneut aufgegriffen wird. Siehe dazu auch Capit. N.S. I. Collectio Capitularium Ansegisi 4, 38, S. 645; Regino von Prüm: Das Sendhandbuch I 53, S. 64, widmet sich dem Verbot der Lagerung von Heu in der Kirche ebenfalls basierend auf Ansegis' Sammlung; siehe Capit. N.S. I. Collectio Capitularium Ansegisi 1, 144, S. 511; Regino von Prüm: Das Sendhandbuch II 31, S. 264, handelt vom Mord in der Kirche, nochmals eine Aufnahme aus Ansegis' Sammlung; siehe Capit. N.S. I. Collectio Capitularium Ansegisi 4, 13, S. 625–627. Siehe auch in der vorliegenden Arbeit den Abschnitt zur Kanonessammlung Ansegis', S. 231 f.

416 HARTMANN: Kirche und Kirchenrecht.

Handschriften im Vergleich zur hochkarolingischen Epoche enorm war.⁴¹⁷ So finden sich unter den zahlreichen Abschriften auch zentrale Texte für die Frage nach der Vorstellung von der Heiligkeit des Kirchengebäudes. Unter anderem sind mehrfach die Kapitularien des Theodulf von Orléans⁴¹⁸ oder das Bußbuch Theodors von Canterbury⁴¹⁹ sowie Abschriften der *leges* aus dieser Zeit überliefert.⁴²⁰

Die um 800 durch Karl angestoßene Reform blieb nicht auf seine Zeit oder sein näheres Umfeld beschränkt, sondern konnte weitreichende Wirkung entfalten. In ihr entwickelte Ideen wurden in verschiedenen Kontexten rezipiert und so lebendig erhalten. So empfand man sie auch noch mehr als ein Jahrhundert nach ihrer Entstehung als brauchbar und sinnvoll. Ihre Nachwirkung endet dementsprechend nicht mit dem beginnenden 9. Jahrhundert, sondern wurde stetig aktualisiert und setzt sich über das Dekret Burchards von Worms bis in die Kanonistik des 12. Jahrhunderts fort.⁴²¹

3 Die Kirchweihe im Spiegel der exegetischen Schriften

Während die normativen und liturgischen Konventionen in Bezug auf den Kirchweihritus bereits um 800 herum relativ fest gefügt waren, entwickelt sich ihre Exegese auf dem Kontinent erst seit der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Erst in der Exegese werden bestimmte Denkmuster, für die sich vorher nur Anhaltspunkte finden ließen, Teil eines explikativen theologischen Denkhorizonts. Zwar finden sich bereits lange vor der Entstehung des ersten *ordo* in Kirchweihpredigten Darlegungen, die das Geschehen aus theologischer Perspektive beleuchten und denen aus diesem Grund exegetischer Charakter zugeschrieben werden kann, sie sprechen jedoch nicht die Liturgisierung der Heiligung des Kirchengebäudes an.⁴²² Auch die späteren exegetischen Texte bringen während der karolingischen Zeit außer dem Traktat *Quid significant* keine Liturgieexegese der Kirchweihe hervor. Dennoch wird die Kirchweihe häufiger zum Thema unterschiedlicher im weitesten Sinne exegetischer Texte. Die Kirchweihe findet so in einer Reihe unterschiedlichster Werke Beachtung, die darauf zielen, ihren Sinn auszuloten und so das in ihr dargestellte Verhältnis der Menschen zu Gott, die hinter ihr liegenden Vorstellungen von Materialität

417 HARTMANN: Kirche und Kirchenrecht, S. 3.

418 HARTMANN: Kirche und Kirchenrecht, S. 80. Dort auch zu anderen Bischofskapitularien S. 81–83.

419 HARTMANN: Kirche und Kirchenrecht, S. 73 f.

420 HARTMANN: Kirche und Kirchenrecht, S. 93–99.

421 HARTMANN: Kirche und Kirchenrecht, S. 305–308.

422 Siehe S. 82–86 der vorliegenden Arbeit.

und Spiritualität sowie die in ihr ausgedrückten Ideen über die Kirchengemeinde zu erhellen.

Auf die große Bedeutung der exegetischen Quellen für die Analyse der mit dem Kirchengebäude zusammenhängenden Vorstellungen hat jüngst Dominique IOGNA-PRAT in seiner Studie über das Haus Gottes hingewiesen. In seiner Argumentation nimmt das reale Kirchengebäude in der Ekklesiologie des karolingischen Zeitalters jedoch allenfalls eine untergeordnete Rolle ein. Wichtiger erscheint ihm dessen Funktion als Projektionsfläche für die Idee der *ecclesia* als Kirchengebäude.⁴²³ Akzeptiert man allerdings den transformativen Charakter des auf das Kirchengebäude ausgerichteten Kirchweihritus, dann kommt dem Raum doch mehr Geltung zu, als Dominique IOGNA-PRAT konzedieren möchte. Im Folgenden soll deshalb der Frage nachgegangen werden, welcher Stellenwert dem Kirchengebäude in der liturgischen Exegese zugeschrieben wurde.

3.1 Die Interpretation des Kirchweihritus durch Hrabanus Maurus

Eine der ersten Exegesen des Kirchweihritus ist nicht in einem separaten Traktat überliefert, sondern Teil eines größeren Werkes von Hrabanus Maurus, der Schrift *De institutione clericorum* von 819.⁴²⁴ Den zeitgenössischen Reformbemühungen um eine einheitliche Kirche folgend, führt Hrabanus Maurus in *De institutione clericorum* eine Beschreibung und Erklärung der Struktur der Kirche, der Obliegenheiten der verschiedenen *ordines* und der Sakramente der Kirche durch.⁴²⁵ In diesem Rahmen widmet er ein Kapitel seiner Schrift dem Kirchweihfest und dessen Ursprung.⁴²⁶ Dabei beschäftigt ihn nicht die Frage, in-

423 IOGNA-PRAT: *Lieu de culte et exégèse liturgique*; IOGNA-PRAT: *La maison dieu*, siehe dort z. B. S. 309: „[...] le bâtiment ecclésiastique de l'époque carolingienne s'impose peu à peu comme lieu fondateur de la communauté, comme le pôle structurant d'un nouveau paysage social, l'église en tant que corps matériel devenant indispensable à la définition du corps spirituel de l'Église.“

424 Detlev ZIMPEL: *De institutione clericorum libri tres*. Studien und Edition. Bd. I. Frankfurt a.M. u. a. 1996, Einleitung, S. 7–103. Einen Überblick über Hrabanus' Lebenslauf bietet Stephanie HAARLÄNDER: *Rabanus Maurus. Ein Lesebuch mit einer Einführung in sein Leben und Werk*. Mainz 2006; Hrabanus Maurus: *De institutione clericorum*, S. 7–16.

425 Hrabanus Maurus: *De institutione clericorum*, S. 10–33. Zu den Reformbemühungen unter Ludwig dem Frommen siehe Josef SEMMLER: *Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung bei Ludwig dem Frommen*. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 71 (1960), S. 37–65. Allgemeine Ausführungen zur exegetischen Methode Hrabanus' finden sich bei Philippe LE MAÎTRE: *Les méthodes exégétiques de Raban Maur*. In: *Haut Moyen-Age. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, hrsg. v. Claude Lepelly u. a. La Garenne-Colombes 1990, S. 343–352.

426 Hrabanus Maurus: *De institutione clericorum* II c. 45, S. 402–405: *De encaeniis, et unde omnis ordo ille originem duxerit*; ZIMPEL: *Hrabanus Maurus* II c. 4, S. 378–385.

wiefern der Kirchweihritus die christliche Gemeinde abbildet, im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht vielmehr die Inbesitznahme des Kirchengebäudes durch Gott und dessen Nutzung als Ort seiner Verehrung. Zentrum seiner Ausführungen ist der transformative Charakter des Ritus und dessen theologischer Hintergrund. Grundsätzlich gehen seine Reflexionen davon aus, dass die christlichen Feiern ihre Wurzeln im Alten Testament haben und einige der jüdischen Riten für die Christen nicht als überholt gelten würden. Nach Hrabanus' Vorstellung müssen die Christen die Sitten der Juden beibehalten, da in ihnen die auf sie übertragene Ehre (*gloria*) sichtbar wird.⁴²⁷ Dem liegt der Gedanke zu Grunde, dass die Riten im Alten Testament auf göttlichen Auftrag hin entstanden und daher Ausdruck seines immerwährenden Bundes mit den Menschen sind. Dennoch ist das christliche Ritual der Kirchweihe keine direkte Umsetzung der alttestamentlichen Riten, sondern spiegelt die Fortentwicklung der Heilsgeschichte wider. Die alttestamentlichen Riten sind der Typus, auf dem die neuen Riten fußen. Gottes Anweisungen kommt also weiterhin Gültigkeit zu, da er den mit den Juden geschlossenen Bund nicht einfach gelöst hat, sondern durch die Menschwerdung seines Sohnes vertiefte und auf eine neue Basis stellte.⁴²⁸ Vor dem Hintergrund dieses Denkmodells entwickelt Hrabanus Maurus seine Interpretation entlang der Gegenüberstellung von alttestamentlichem Vorbild – der Tempelweihe Salomons – und zeitgenössischem Kirchweihritus.⁴²⁹

Er beginnt seine Erklärungen mit dem ersten Gegenstand des Ritus, der Bahre mit den Gebeinen der Heiligen, die vor der Kirchweihe außerhalb der Kirche platziert wird. Ihr Typus ist die Bundeslade; dementsprechend bewachen sie die Kleriker in der Nacht vor der Weihe. Erst am nächsten Tag bringt man die Reliquien in einem Zug mit der gesamten Gemeinde zur Kirche.⁴³⁰ Beim Kirchgebäude angekommen, umrundet der Zug es dreimal, bevor er eintritt. Die drei Umschreitungen der Kirche symbolisieren die Gemeinde, in die der

427 Hrabanus Maurus: De institutione clericorum, II c. 45, S. 402: (...) *qui licet usus in illis [i.e. Iudaeis] exolevit, qui caruerunt et cultu et templo; christiani autem servant morem illum patrum, in quibus gloria translata videtur*. Vgl. ZIMPEL: Hrabanus Maurus II c. 45, S. 378.

428 Hrabanus Maurus: De institutione clericorum, II c. 45, S. 402–404. Hrabanus Maurus betont auch an anderen Stellen, wie wichtig es sei, den alten Gesetzen zu folgen, siehe hierzu DE JONG: Old Law and New-Found Power.

429 1. Kön 8,1–66.

430 Hrabanus Maurus: De institutione clericorum, II c. 45, S. 402: *Nam quod in dedicatione templi in nocte praecedente diem dedicationis reliquiae sanctorum feretro conditae in tentorio vigiliis custodiuntur, quid aliud demonstrat, quam quod arca testamenti cum sanctis, quae in ea erant, in tabernaculo Mosaico ante aedificationem templi per excubias levitarum servabatur?* Vgl. ZIMPEL: Hrabanus Maurus II c. 45, S. 378.

Herr durch Menschwerdung eintritt, durch die der Teufel vertrieben wird.⁴³¹ Hrabanus' Erklärung macht deutlich, dass das symbolische Potential des Rituals auf zwei unterschiedlichen Zeitebenen verläuft. Zum einen bezeichnet es ganz allgemein die Ankunft des Erlösers, durch die das Reich des Teufels zerstört wurde. Zum anderen symbolisiert es die konkrete Vertreibung des Teufels aus dem Kirchengebäude durch die Gemeinde, die den Namen des Herrn anruft. Der Ritus ist damit Bild für die heilsgeschichtliche Wende, die durch die Menschwerdung Gottes herbeigeführt wurde. Gleichzeitig ist er eine Illustration der Tatsache, dass die Macht Christi durch seine Verehrung in der Gemeinde über den Teufel fortwirkt, demgemäß ist der Ritus nicht nur ein Symbol, sondern vermag realiter den Teufel zu vertreiben.

Die zu Beginn des Ritus in der Kirche angezündeten zwölf Kerzen sind ebenfalls ein doppeltes Bild. Sie verkörpern die Apostel sowie, der Johannesapokalypse folgend, das himmlische Jerusalem.⁴³² Die Apostel sind die Gründer der christlichen Kirche. Sie stehen damit für den Beginn der christlichen Geschichte. Das himmlische Jerusalem hingegen stellt das Ende der christlichen Geschichte dar, da es am Ende aller Zeiten steht. Im Symbol der zwölf Kerzen fallen somit der Beginn der christlichen Kirche auf Erden und das Ende der christlichen Kirche in Gott zusammen.

Die Salbung des Altars geschieht in der Nachahmung Jakobs und Moses'. Die Heiligung des Altars erfolgt dabei durch den Heiligen Geist, dessen unsichtbare Kraft im heiligen Salböl wirkt.⁴³³ Die Vorstellung von der sakramentalen Wirkung des Ritus ist hier deutlich.⁴³⁴ Das Schwenken des Weih-

431 Hrabanus Maurus: De institutione clericorum, II c. 45, S. 403: *Quod vero pontifex simul cum sacerdotibus feretrum portantibus et omni clero ac cetero populo laudem et letanias canendo antequam ingrediatur in templum, ter foris illud circumit quid aliud significat, quam quod in adventu domini et sanctorum eius, qui fit per invocationem nominis eius, sicut ipse dixit: 'Ubi duo vel tres congregati fuerint in nomine meo, in medio eorum sum', omnis superbia et virtus diaboli, si qua [sic!] in domo latitaverat corruat et dissipetur (...). (...) Quod utique significat, ad vocem praedicationis et audis [sic!] domini post salvatoris adventum superbiam mundanam corruisse, et regnum diaboli destructum esse. Vgl. ZIMPEL: Hrabanus Maurus II c. 45, S. 380.*

432 Hrabanus Maurus: De institutione clericorum, II c. 45, S. 403: *Quod vero duodecim lucernae intus iuxta parietes templi ponuntur, duodenarium numerum exprimit apostolorum et patriarcharum, quem etiam Iohannes apostolus in Apocalypsi commemorat, in aedificio caelestis Ierusalem esse insignem. Vgl. ZIMPEL: Hrabanus Maurus II c. 45, S. 380. Vgl. auch Offb 21,10–14.*

433 Hrabanus Maurus: De institutione clericorum, II c. 45, S. 404: *Et bene decet, ut res sanctificandae, sacro chrismatis liniantur unguento, ut demonstretur, quod omnis sanctificatio constat in spiritu sancto, cuius virtus invisibilis sancto chrismati [sic!] ad sanctificationem praebendam permixta est. Vgl. ZIMPEL: Hrabanus Maurus II c. 45, S. 382.*

434 Die sakramentale Beschaffenheit der Kirchweihe liegt in ihrem transformatorischen Potential. Das Frühmittelalter kennt noch keine ausgereifte Sakramentenlehre, spricht der Kirchweihe jedoch sakramentale Eigenschaft zu. Selbst heute zählt die Kirchweihe

rauchs über dem Altar nimmt die Funktion der Kirche als ‚Kommunikationsort‘ mit Gott vorweg. Es soll den Weg des reinen Gebetes durch den Priester zu Gott symbolisieren.⁴³⁵ Die in der Kirche hergestellte Nähe zur göttlichen Sphäre veranschaulichen ebenfalls die in den Altar eingebrachten Reliquien. Obwohl sie auf Erden im Altar liegen, haben sie ihren Platz schon unter dem Thron Gottes.⁴³⁶ Demnach ist in ihnen eine direkte Verbindung zwischen Erde und Himmel sowie Altar und Thron Gottes gegeben. Die Interpretation greift auf die Johannesapokalypse zurück, die bezeugt, dass die Seelen derer, die für den Glauben starben, bei Gott sind.⁴³⁷

Neben dem Alten Testament ist es die Johannesapokalypse, die den Interpretationsrahmen vorgibt. Der Rückgriff auf gerade dieses biblische Buch kommt nicht von ungefähr, wird in ihm doch eine vielschichtige Tempelvorstellung sichtbar, die alle biblischen Ebenen des Tempelbildes mit einbezieht.⁴³⁸ Die heilsgeschichtliche Perspektive des Hrabanus setzt sich in seinen weiteren Erklärungen zur der Weihe angeschlossenen Messe fort. Wesentlich deutlicher tritt in diesem Abschnitt der Gedanken hervor, die christlichen Bräuche seien den jüdischen überlegen. Ausgangspunkt von Hrabanus' Überlegungen ist hierbei das Opfer, so stellt er fest, dass die Juden Opfertiere schlachteten, während nach der Kirchweihe die Eucharistie gefeiert werde. Die Abwendung vom materiellen Opfer hin zum spirituellen in der Eucharistie ist aus seiner Perspektive wohl der deutlichste Ausdruck der heilsgeschichtlichen Wende. So legt er dar, dass die christliche Weihe die alttestamentliche übertrifft, da sie einen spirituellen Kern hat.⁴³⁹ Letztlich ist es das Verständnis der Heilsgeschichte als einer Einheit, die zur Verpflichtung führt, die alttestamentlichen Riten – wenn auch in veränderter Form – aufrecht zu erhalten. Für Hrabanus Maurus besteht kein Bruch zwischen Altem und Neuem Testament, vielmehr reicht die Geschichte der Menschheit mit Gott über das Alte Testament hinaus bis in die Gegenwart.⁴⁴⁰

nicht zu den sieben Sakramenten, dennoch hat sie sakramentalen Charakter, siehe STAMMBERGER: Ursakrament Kirche, S. 71.

435 Hrabanus Maurus: De institutione clericorum, II c. 45, S. 404: *Quod vero tunc incensum a pontifice super altare ponitur, significat sacerdotis puram super illud orationem esse debere* (...). Vgl. ZIMPEL: Hrabanus Maurus II c. 45, S. 383.

436 Hrabanus Maurus: De institutione clericorum, II c. 45, S. 404: *Quod autem sub tabulam altaris reliquiae sanctorum ponuntur, significat sanctos sub throno dei sedes et requiem habere*. Vgl. ZIMPEL: Hrabanus Maurus II c. 45, S. 383.

437 Offb 6,7–11.

438 Zum biblischen Tempelbild siehe SPATAFORA: From the „Temple of God“.

439 Hrabanus Maurus: De institutione clericorum, II c. 45, S. 384: *Quantum autem distat ab umbra veritas, tantum distat a legali victima nostrum sacrificium; et quantum praestat insensibili sensibile* (...). Vgl. ZIMPEL: Hrabanus Maurus II c. 45, S. 383.

440 Hrabanus Maurus: De institutione clericorum, II c. 45, S. 405: *Sed quia omnia in figuram contingebant illis, et nos revelata facie gloriam domini contemplamur, morem illum*

Mit den vorhergehenden Überlegungen etwas unverbunden steht das Ende des Absatzes, das sich mit den Feiertagen beschäftigt. Der Absatz schließt nicht den Gedanken des Kapitels ab, sondern ist eher als eine Überleitung zum nächsten Kapitel zu verstehen. Neben der heilsgeschichtlichen Deutung führt Hrabanus nun auch eine praktische Überlegung an. Die christlichen Feste zur Feier der Märtyrer entspringen seinen Ausführungen nach dem Bedürfnis der Menschen, gemeinsam zu feiern. Das Fest dient nämlich dem Zweck, andere Versammlungen zu verdrängen, die den Glauben an Christus verringern könnten.⁴⁴¹ Nicht nur theologische Gründe machen das Fest also notwendig, sondern auch die Hoffnung, Feste verchristlichen zu können. Das scheint ein über diese Schrift hinausgreifendes Anliegen zu sein, ist doch der Versuch, dem Kult nicht angemessene Feiern bei der Kirche zu unterdrücken, in den normativen Quellen seit der merowingischen Zeit recht häufig zu finden.⁴⁴²

Die Interpretation des Hrabanus Maurus verdeutlicht, dass hinter dem Kirchweihritus die Idee steht, dass die Heilsgeschichte nicht abgeschlossen ist, obwohl ihr Ende bekannt ist. Deshalb kommt es zu den Vermischungen verschiedener Zeitebenen innerhalb der Erklärung des Rituals: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestimmen seine Bedeutung. Letztlich erscheint der Kirchweihritus als eine Versicherung, dass Gott auch im Neuen Bund noch unter den Seinen weilt.

Die Verschränkung der verschiedenen Zeitebenen ist nicht nur ein Kennzeichen von Hrabanus' Schrift, sondern ein allgemeines Charakteristikum des Nachdenkens über das Kirchengebäude. Allerdings nuanciert im theologischen Diskurs über sie jeder Autor die einzelnen Elemente unterschiedlich. So bezieht der im nächsten Kapitel zu besprechende Walahfrid Strabo in seiner Argumentation nicht nur den Alten Bund mit ein, sondern greift unter anderem bis auf die in der Bibel verbürgte heidnische Zeit zurück, um die Verpflichtung zum Kirchenbau und zur Ausführung der Weiheriten zu begründen.

veterum translatum in nostra religione tanto congruentius, quanto verius observamus. Vgl. ZIMPEL: Hrabanus Maurus II c. 45, S. 384.

441 An dieser Stelle zitiert Hrabanus Maurus aus der Schrift *De ecclesiasticis officiis* des Isidor von Sevilla, siehe ZIMPEL: Hrabanus Maurus, Bd. II, S. 385, Anm. 503. Hrabanus Maurus: *De institutione clericorum*, II c. 45, S. 405: „*Omnes autem festivitates pro varietate religionum diversaque in honore martyrum tempora ideo a viris prudentibus instituta sunt, ne forte rara congregatio populi fidem minueret in Christo. Propterea ergo dies aliqui constituti sunt, ut in unum omnes pariter convenirent, et ex conspectu mutuo et fides crescat et laetitia maior oriatur.*“ Vgl. ZIMPEL: Hrabanus Maurus II c. 45, S. 384. Zum kirchlichen Fest im Mittelalter siehe Hans-Werner GOETZ: *Der kirchliche Festtag im frühmittelalterlichen Alltag*. In: *Fest und Feiern im Mittelalter*, hrsg. v. Detlef Altenburg, Jörg Jarnut u. Hans-Hugo Steinhoff. Sigmaringen 1991, S. 53–62.

442 Concilium Cabilonense A. 647–653, Concilia Galliae A. 511–A. 695, c. 19, S. 307; MGH Capit. I, 19. Karoli Magni Capitulare Primum, c. 6., S. 45.

3.2 Die Interpretation der Kirchweihe des Walahfrid Strabo

Unter den Darstellungen karolingischer Theologen, die sich der Erklärung der *ecclesia* widmen, nimmt der *Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum*, den Walahfrid Strabo um 840–42 verfasste, einen besonderen Platz ein, da es sich von jenen in spezifischer Weise unterscheidet.⁴⁴³ Bei ihm steht der Aspekt der historischen Entwicklung der Liturgie im Vordergrund und nicht ihre allegorische Auslegung. In diesem Sinne beschreibt er auch selbst sein Vorgehen im Vorwort zur obengenannten Schrift: Er wolle die Anfänge und Gründe einiger kirchlicher Einrichtungen aufzeigen. Zudem wolle er schildern, wie sie in Gebrauch kamen und sich im Laufe der Zeit veränderten.⁴⁴⁴

Der Verehrungsort Gottes ist der erste Gegenstand von Walahfrids Untersuchung; allein daran verdeutlicht sich die ihm zugemessene hohe Bedeutung. Der Arbeitsweise Walahfrids entsprechend kreisen die ersten Kapitel um die historisch nachweisbaren Verehrungsorte und die Bedingungen ihrer Entstehung. Dabei greift Walahfrid auf zwei unterschiedliche historische Stränge zurück. Zum einen fundiert er seine Argumentation auf Beispielen aus der Bibel, zum anderen basieren viele seiner Gedanken auf einem Rückgriff in die römische Vergangenheit.⁴⁴⁵

Zu Beginn seiner Überlegungen verweist Walahfrid auf die heilsgeschichtliche Bedeutung der Altäre, des Tabernakels, des Tempels und der Bundeslade, die im Alten Testament schon als Präfiguration der spirituellen Kirche erscheinen. Er erörtert nicht nur die Tatsache, dass die Juden Stätten der Gottesverehrung hatten, sondern legt zudem dar, dass auch Heiden Tempel erbauten. Sein Wissen über die Bautätigkeit der Juden und der Heiden bezieht er nach eigenen Aussagen aus heidnischen Büchern⁴⁴⁶ und dem Alten Testament.⁴⁴⁷

Nach Walahfrids Darstellung erbaute die Menschheit nicht vom Anbeginn der Zeiten Tempel. Im Anfang hätten Gottes Anhänger sowie die Verehrer von

443 Walahfrid Strabo: *Libellus de exordiis et incrementis*, Introduction, S. 1–37, bes. S. 12.

444 Walahfrid Strabo: *Libellus de exordiis et incrementis*, Praefatio, S. 48: *Scribam igitur in quantum Dominus dederit facultatem, sicut ex authenticorum dictis, quae adhuc attigimus, addiscere potui, de quarundam ecclesiasticarum exordiis et causis rerum, et unde hoc vel illud in consuetudinem venerit, quomodo processu temporis auctum sit, indicabo (...).*

445 Zu Walahfrids Arbeitsweise als „Historiker“ siehe Walahfrid Strabo: *Libellus de exordiis et incrementis*, Introduction, S. 20 f.

446 Walahfrid Strabo: *Libellus de exordiis et incrementis*, c. 2, S. 54. Alice L. HARTING-CORREA vermutet, dass es sich bei dem heidnischen Buch um ein Werk Plinius' des Älteren handelt, vgl. Walahfrid Strabo: *Libellus de exordiis et incrementis*, S. 206, Anm. 476.2.

447 Walahfrid Strabo: *Libellus de exordiis et incrementis*, c. 2, S. 52–54.

Dämonen den jeweiligen Kult unter freiem Himmel gefeiert. Doch dann hätten die Dämonen von den Menschen verlangt, ihnen Tempel zu erbauen. Da Gott für seine Schöpfung sorgen wollte, ließ auch er die Erbauung der Tempel zu seinen Ehren zu. Gott forderte den Tempelbau von seinen Anhängern nur, da er wusste, dass er den Menschen nicht alle Gewohnheiten auf einmal nehmen könne. Damit sei gleichzeitig der Grundstein für die Verehrung Gottes in Gebäuden gelegt worden. Dem Paradoxon, dass Gott eigentlich keine Gebäude zu seiner Verehrung brauche, Christen aber dennoch Kirchen bauten, begegnet Walahfrid mit dem Argument, die Christen würden in der Materialität der Bauten die spirituelle *ecclesia* spüren.⁴⁴⁸ Für Walahfrid Strabo geht die Bautätigkeit von Gebäuden zur Gottesverehrung demnach aus einer historischen Entwicklung hervor, die gleichzeitig die Entfaltung des rechten Glaubens mit sich bringt. Letztlich entspringen seine Überlegungen der Spannung zwischen der Erkenntnis, dass Gott eigentlich keine Gebäude zu seiner Verehrung benötigt, und der Evidenz, dass es sie gibt. Um diese Tatsache zu erklären, entwickelt Walahfrid ein historisches Modell, demzufolge die Bautätigkeit der Menschen zur Verehrung Gottes aus dessen Einsicht in die Schwäche der Menschen entsteht. Wo die heutige Forschung ein anthropologisches Motiv anführen würde – der Mensch braucht Orte der Gottesverehrung –, legitimiert Walahfrid den Kirchenbau also im Rahmen eines religiösen Entwicklungsmodells; die Geschichte, die er schildert, ist, da sie auf der biblischen basiert, gleichzeitig Heilsgeschichte.

Hat der Text bisher nur die historische Zeit bis zu Christi Menschwerdung abgesprochen, widmet er sich im nächsten Kapitel der Ausbildung der Verehrungsorte innerhalb der christlichen Geschichte. Wiederum bezieht Walahfrid sein Wissen über die allerersten Christen und die von ihnen genutzten Kultorte aus biblischen Texten und gleicht die Entwicklung so den biblischen Erzählungen an. Den historischen Faden seiner Überlegungen aufnehmend, beginnt

448 Walahfrid Strabo: *Libellus de exordiis et incrementis*, c. 2, S. 52: *Et primis quidem temporibus tam veros Dei cultores, quam etiam daemonum veneratores in locis congruis suae religionis cultum sub divo celebrasse credendum est. Sed quia daemones hominibus persuaserunt in contumeliam creatoris imaginem „in corruptilis Dei in similitudinem corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentum commutare et servire creaturae potius quam creatori“, (Rm 1,23–25) consequenter etiam edificationem templorum et sanguinis non solum animalis, sed etiam humani immolationem ad maiorem persuasi erroris vindictam sibi fieri exposcebant. Ideoque omnipotens et patiens creator facturae suae volens undecunque consulere, quia propter fragilitatem carnalium omnes consuetudines pariter tolli non posse sciebat, permisit et iussit quaedam sibi oboedienter a piis exhiberi, quae daemonibus damnabiliter ab impiis solvebantur, sicut sunt aedium constructiones et diversorum genera sacrificiorum. Et factum est, ut, quae prioribus propter infirmitatem concessa sunt ad exclusionem erroris, nobis sequentibus per Christi passionem patefacta proficerent ad causam perfectionis, dum et in illis materialibus structuris aedificium ecclesiae spirituale et in carnalibus victimis ac sollemnitatibus passionem Christi et virtutem documenta sentimus.*

er mit den ersten Christen und den Aposteln. Diese hätten sich zur Verehrung Gottes reine Plätze gesucht, die abgelegen von weltlichen Geschäften gewesen seien. Zugleich hätten sie Gott jedoch nicht nur an abgelegenen Orten gesucht – so gibt Walahfrid zu bedenken, dass die Apostel auch häufig im Tempel anzutreffen waren, wo sie sich dem Gebet hingeben hätten. Nach der Ankunft des Heiligen Geistes hätten die Christen das Brot zudem in den Häusern der Gläubigen gebrochen. Erst als die Zahl der Gläubigen zunahm, hätten einige von ihnen ihre Häuser zu Kirchen gemacht. In der Zeit der Verfolgung unter den römischen Kaisern hätten die Christen auch Krypten, Friedhöfe, Höhlen, verlassene Berge oder Täler als Gebetsorte genutzt. Erst als das „Wunder der christlichen Religion“ weiter gedieh, seien sie dazu übergegangen, neue Häuser für das Gebet zu bauen. Sie hätten sogar die Tempel zu Kirchen Gottes umgewandelt, nachdem man die Idole daraus entfernt habe.⁴⁴⁹ Dem Gedanken- gang nach ist der Kirchenbau also nicht nur aus den vorchristlichen Gewohnheiten legitimiert, sondern auch durch eine lange christliche Tradition verbürgt.

Dem von Walahfrid zur Legitimierung der Kirchengebäude als Kultort konzipierten historischen Modell unterwirft er auch die Erklärung zum Kirchweihritus. Dem sonstigen Charakter seines Werks entsprechend, verfasst er nicht nur eine Exegese des Kirchweihritus im heilsgeschichtlichen Horizont, sondern verfolgt gleichsam eine historische Perspektive.⁴⁵⁰ Um die Notwendigkeit der Kirchweihe zu belegen, zieht Walahfrid Strabo also unterschiedliche Vorbilder für die Weihe heran. So führt er aus, dass bereits die Vorväter den Tempel Gott geweiht hätten. Von jenen gibt er drei als Vorbilder an: Jakob, Moses und Salomon. Am Beginn seiner Ausführungen hatte er schon einmal all diejenigen genannt, die Gott einen Altar errichteten, dort zählte er zusätzlich Noah, Abraham und Isaak auf.⁴⁵¹ Zuerst Jakob, der von der Himmelsleiter träumte und aus dem Stein, auf dem sein Kopf lag, einen Altar für Gott machte, indem er ihn mit Öl salbte. Die Anknüpfung an Jakob macht sinnfällig, wie eng die Kirche in der Vorstellung mit dem Himmel verbunden ist.⁴⁵² Die Kirche ist nicht einfach nur Spiegelbild des himmlischen Geschehens, sondern steht mit ihm in direkter Beziehung.⁴⁵³ Dieser Überlegung folgt auch die Wahl der beiden

449 Walahfrid Strabo: *Libellus de exordiis et incrementis*, c. 3, S. 56: *Deinde magis magisque proficiente christianae religionis miraculo et per lucra Christi damno succedente diaboli non solum novae ad orandum domus constructae sunt, sed etiam templa deorum abiectis et exterminatis idolis cum spurcissimis cultibus suis in Dei mutantur ecclesias.*

450 Zur Besonderheit von Walahfrids Vorgehen siehe IOGNA-PRAT: *Lieu de culte et exégèse liturgique*, S. 215–244.

451 Walahfrid Strabo: *Libellus de exordiis et incrementis*, c. 1, S. 51. Vgl. zu Noah: Gen 8,20. Zu Abraham Gen 12,7; 13,18; 22,9. Zu Isaak vgl. Gen 26,25.

452 Gen 28,11 ff.

453 Siehe zur Vorstellung der Kirche als Ort himmlischen Geschehens GAMBER: *Der altgallikanische Messritus*.

weiteren Vorbilder, Moses und Salomon. An sie erinnert Walahfrid, da sie Verehrungsstätten bauten, die Gott zu seiner Wohnstatt machte.⁴⁵⁴

Walahfrid Strabo erwähnt neben der ersten Weihe des Tempels ferner seine Wiederweihen nach den Zerstörungen und Profanierungen.⁴⁵⁵ Hier mag der Schlüssel zur Beantwortung der Forschungsfrage liegen, warum die Wiederholung einer Kirchweihe im Frühmittelalter keine theologische Debatte ausgelöst hat.⁴⁵⁶ Wie die Weihen im Alten Testament zum Vorbild für die Kirchweihe genommen wurden, konnte auch die Wiederweihe als alttestamentlich legitimiert gelten und damit als unproblematisch angesehen werden.

Um die Rechtmäßigkeit der Kirchweihe zu belegen, zitiert Walahfrid nicht nur die biblischen Vorlagen, sondern auch das Konzil von Agde. Dieses und viele andere – von Walahfrid nicht genauer benannte – Beispiele sowie einleuchtende Gründe stützen den Brauch der Weihe.⁴⁵⁷ Er verortet die Gründe für die Kirchweihe somit in der Aufgabe, die Pflichten des Alten Bundes sowie in der eigenen Tradition zu übernehmen, und erklärt sie sogar zu einer Verstandessache.

An die vorangegangenen Gedanken schließt Walahfrid den wohl ungewöhnlichsten Teil seiner Erklärung an: Letztlich sei eine Weihe gerechtfertigt, da schon die Heiden in der Absicht, ihren Göttern zu gefallen, ihre Tempel geweiht hätten. Das sei zwar nicht durch Sakramente geschehen, sondern eher durch „Exkreme“, doch nichtsdestoweniger hätten die Heiden durch das Vorgehen den Schutz der Dämonen erlangt. Das Beispiel, mit dem Walahfrid Strabo seine Ausführungen über die Heiden unterfüttert, ist Nebukadnezar.⁴⁵⁸ Der Kirchweihritus begründet sich in Walahfrids Argumentation letztlich in den heidnischen Handlungen. So führt er an, dass, wenn die Heiden schon dergestalt

454 Walahfrid Strabo: *Libellus de exordiis et incrementis*, c. 9, S. 82. Vgl. Exod 40; Reg 8.

455 Walahfrid Strabo: *Libellus de exordiis et incrementis*, c. 9, S. 82: *Notandum vero, quod non tantum in prima constructione templi dedicatio est celebrata, sed etiam secundo vel tercio post eversionem et profanationem eiusdem templi propter peccata populi a gentibus perpetrata, cum reaedificatum sub Zorobabel sive sub Machabeis fuisset purificatum, iterata dedicatio est subsequuta.*

456 Zur erneuten Kirchweihe siehe LANDAU: Das Verbot der Wiederholung einer Kirchweihe, S. 225–240. Virulenz hat das Thema der erneuten Kirchweihe anscheinend erst um 1100 erlangt (ebd.). So findet sich in karolingischen Quellen noch häufig die Aufforderung, Kirchen, bei denen nicht sicher war, ob sie eine Weihe erhalten hatten, erneut zu weihen (ebd., S. 227). Ein Beispiel aus der Historiographie für die Wiederweihe findet sich bei LAUWERS: Naissance du cimetière, S. 85. Aus normativen Quellen geht hervor, dass die Neuweihe notwendig war, wenn der Altar zerstört wurde, siehe MGH Capit. I 1, 114. Capitula e conciliorum canonibus collecta 801, c. 5, S. 232.

457 Walahfrid Strabo: *Libellus de exordiis et incrementis*, c. 9, S. 82: *Haec quidem et alia exempla dedicandorum habemus templorum et altarium, non minus ad hanc observantiam probabili ratione perducti.*

458 Dan 3,1 ff. Ganz am Beginn seiner Ausführungen bringt er noch mehr Beispiele, siehe Walahfrid Strabo: *Libellus de exordiis et incrementis*, c. 1, S. 50.

gehandelt hätten, es um so mehr an den Christen sei, ihre Hingabe an Gott durch die Weihe zu beweisen.⁴⁵⁹ Folgt man Walahfrids Gedanken, machte die Weihe es den Christen möglich, ein Zeichen ihres Glaubens zu setzen, dessen Wirkweise der Weihe der Heiden glich. Denn auch mit dem christlichen Ritus verband sich die Hoffnung, Gott dazu zu bewegen, sich zu den Gläubigen herabzulassen, um sie zu beschützen.⁴⁶⁰ Obwohl der Rückgriff auf die heidnische Zeit höchst ungewöhnlich erscheinen mag, ist Walahfrids Werk nicht die einzige Quelle, die die Forderung stellt, das christliche Verhalten müsse das heidnische übertreffen. Fordert doch zum Beispiel die *Capitulatio de partibus Saxoniae* von den zum Christentum konvertierten Sachsen, dass sie die Kirchen mehr ehren sollen als ihre früheren Götzentempel.⁴⁶¹ Prinzipiell geht aus Walahfrids Schrift jedoch wenig zum Verhältnis des Christentums zu heidnischen Kultplätzen hervor. Das Heidentum, das er beschreibt, ist längst vergangen. Er beschränkt sich auf Beispiele aus dem römischen oder jüdischen Bereich.⁴⁶² Er kennt Heiden nur aus der Literatur. Walahfrids Gedanken sind demnach kaum für eine Untersuchung der Genese des christlichen Kultortes aus heidnischen Kultorten zu gebrauchen. Die Rekonstruktion der Genese gestaltet sich auch auf anderen Feldern denkbar schwer. Für die Zonen, die mit der römischen Welt in Kontakt kamen, ist durchaus von einer Umwandlung von Tempeln in Kirchen auszugehen. Neben der Weiternutzung ist jedoch ebenso die Zerstörung heidnischer Tempel zu verzeichnen.⁴⁶³ Für die nicht-romanisierte Welt ist der

459 Walahfrid Strabo: *Libellus de exordiis et incrementis*, c. 9, S. 82–84: *Si enim pagani templa et statuas erroris sui testimonia daemoniis deceptoribus suis per quaedam potius execramenta, quam sacramenta devovere et dedicare noscuntur, ut et suam devotionem diis, quibus placere desiderant, artius insinuent et ad se invisendos daemonum gratiam hac familiaritate sibi concilient, sicut legitur Nabuchodonosor rex Babylonis fecisse dedicationem statuae, quam erexerat in campo Duram: quare non potius nos templa et altaria nostrae religiositatis indicia Deo salvatori nostro per inlibata et vera sacramenta dedicare curemus, ut et cum nostrae devotionis officiis divinae maiestati placeamus et ipse nos semper invisere et mansionem sibi in nobis facere dignetur, qui per prophetam dicit: „Pavete ad sanctuarium meum“ et reliqua?*

460 Siehe z.B. Liber Sacramentorum Engolismensis, LXVIII 2150–2154: *Orationes et preces in dedicatione loci illius ubi prius fuit synagoga*, S. 332 f. Die Gebete gehen jedoch nicht auf einen Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Bund ein.

461 MGH Capit., 26. *Capitulatio de partibus Saxoniae* 775–790 c. 1, S. 68: *Constitute sunt primum de maioribus capitulis. Hoc placuit omnibus, ut ecclesiae Christi que pro modo construuntur in Saxonia et deo sacratae sunt, non minorem habeant honorem sed maiorem et excellentiorem quam vana [sic!] habuissent idolorum*. Zur Diskussion des Themas siehe S. 200–201 in der vorliegenden Arbeit.

462 Siehe für eine Reminiszenz an die römische Zeit z.B. Walahfrid Strabo: *Libellus de exordiis et incrementis*, c. 2, S. 54: *Nam et temporibus Tiberii et Gaii caesarum idola in templo Domini legimus collocata*.

463 HAHN: Tempelzerstörung; CASEAU: ΠΟΛΕΜΕΙΝ ΛΙΘΟΙΣ. Walahfrid verweist in seinem Text auf die Weihe des Pantheon durch Papst Benedikt. Walahfrid Strabo: *Libellus de*

Nachweis der Umwidmung jedoch schwer zu erbringen, da Kultorte archäologisch kaum nachweisbar sind. Es kann noch nicht einmal als geklärt gelten, ob Kultorte in den germanischen Regionen überhaupt mit baulichen Strukturen ausgestattet wurden.⁴⁶⁴ Eine Ausnahme scheint hier das angel-sächsische Gebiet zu sein. Ian WOOD hat in einer Untersuchung zur Mission dementsprechend zu bedenken gegeben, dass der Bau heidnischer Tempel bei den Angel-Sachsen durch das Vorbild der Römer oder des Christentums inspiriert war.⁴⁶⁵ Überdies ist in den erzählenden Quellen die Umwandlung heidnischer Stätten durch einen Ritus relativ selten zu finden.⁴⁶⁶ Vielzitiertes Beispiel sind zwei Briefe Gregors des Großen zu diesem Thema. In ihnen spiegelt sich die Widersprüchlichkeit im Umgang mit heidnischen Kultorten, die schon für die Spätantike festzustellen war. In dem einen Brief wendet sich der Papst an den Missionar Mellitus mit der Aufforderung, heidnische Kultplätze durch eine Wasserweihe zu christlichen umzugestalten. Mit der Umwandlung verbindet Gregor die Hoffnung, die Heiden würden so mehr Zutrauen zu dem Ort und dem mit ihm verbundenen Kult entwickeln.⁴⁶⁷ Wie Walahfrid Strabo mehr als 200 Jahre später erklärt auch Gregor, dass selbst Gott so verfahren sei. Zwar habe er sich dem israelitischen Volk in Ägypten offenbart, ihm jedoch seine Opferbräuche gelassen, damit es ihm folge. In dem anderen Brief, gerichtet an König Ethelbert, appelliert Gregor hingegen an ihn, die Heiligtümer der Heiden zu zerstören.⁴⁶⁸ Des Weiteren ist die Aneignung von heidnischen Kultplätzen als christliche Sakralorte ein beliebtes Thema in den Heiligenviten. In einigen Viten wird geschildert, wie der Heilige nicht nur das Christentum zu den Heiden bringt, sondern auch deren Orte besetzt. Häufig muss in diesen Erzählungen der Heilige die dem Ort innewohnenden Dämonen bekämpfen, um den unwirtlichen Ort zu zivilisieren und tauglich für das Christentum zu machen.⁴⁶⁹ Die Transformation unterstreicht dabei einmal mehr seine Heiligkeit, denn sie kann nur gelingen, wenn der Heilige wahrhaftig heilig ist. Die Umwandlung

exordiis et incrementis, c. 4, S. 60: (...) *quod ab antiquis Pantheon dictum a beato Bonifacio papa, permittente Focae imperatore, in honorem omnium sanctorum consecratum est* (...). Zu der durch Benedikt IV. 610 vorgenommenen Weihe des Pantheons in Rom siehe DE BLAAUW: Das Pantheon.

464 Ian WOOD: *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400–1050*. Harlow 2001, S. 254.

465 WOOD: *The Missionary Life*; Ian WOOD: *Some Historical Re-identifications and the Christianisation of Kent*. In: *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, hrsg. v. Guyda Armstrong u. Ian Wood. Turnhout 2000, S. 27–35.

466 HELVETIUS: *Le saint et la sacralisation*, S. 150–152.

467 Gregorii I Registri, Ep. 11, 56. Zu den Vorstellungen Gregors siehe Bruno JUDIC: *Le corbeau et la sauterelle. L'application des instructions de Grégoire le Grand pour la transformation des temples païens en églises. Études de cas*. In: *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, hrsg. v. Mary Lionel. Paris 2002, S. 97–125.

468 Gregorii I Registri, Ep. 11, 37.

469 ZEDDIES: *Religio et sacrilegium*, S. 306–326.

des Ortes geht dabei nicht aus der Ausführung von Riten hervor, sondern erfolgt aus der Heiligkeit desjenigen heraus, dem es gelang, die Dämonen zu vertreiben.⁴⁷⁰

Wie wenig man insgesamt über den Umgang mit heidnischen Überresten nachdachte, wird auch deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass in karolingischer Zeit keine Riten zur Umwandlung der heidnischen Tempel in die Sakramentare aufgenommen wurden. Wie stark das theologische Gedankengut an die Vorstellung der Ablösung des Alten Bundes durch den Neuen anknüpfte, ist den Sakramentaren hingegen zu entnehmen, denn obwohl sie keine Riten zur Umwandlung von heidnischen Plätzen verzeichnen, bieten sie eine Liturgie zur Umwandlung von Synagogen.⁴⁷¹

Ein weiteres Problem tritt bei der Suche nach heidnischen Hintergründen hinzu: Mögliche indigene heidnische Wurzeln christlicher Ideen wurden, bei Walahfrid ebenso wie in anderen christlichen Quellen auch, häufig durch die Verwendung von *Topoi* oder eben den Rückgriff auf schriftlich überliefertes Heidentum verschleiert.⁴⁷² Im Falle von Walahfrids Erzählung über die Entwicklung des heiligen Ortes macht ihre Einbindung in die Geschichte der christlichen Heilsgemeinschaft es unmöglich, die Überführung indigener Vorstellungen in christliches Gedankengut nachzuvollziehen.

Die Einfügung der Entwicklung eines heiligen Ortes in die christliche Heilsgeschichte stellt für das Christentum ein argumentatorisches Problem dar, denn für den Kult brauchte man nach der Menschwerdung Christi eigentlich keinen heiligen Ort mehr. Das geht schon aus Walahfrids Überlegungen zu diesem Punkt hervor, dennoch kann der Kirchenbau als besondere Stätte der Gottesverehrung legitimiert werden, weil Gott im Alten Testament die Weihe seiner Tempel zugelassen hat. Der Frage der Ablösung der materiellen Kultwirklichkeit durch eine spirituelle, die durch Christi Wirken in der Welt erreicht wurde, widmet er sich jedoch noch einmal ausführlicher in einem späteren Kapitel, das sich mit den Opfern und der Tugendhaftigkeit beschäftigt.⁴⁷³ Dort argumentiert Walahfrid folgendermaßen: Es sei nicht die schönste Kirche, die höchstes Gottgefallen finde, sondern die tugendhafteste. Ohne Tugendhaftigkeit sei weltlicher Schmuck ohne Wert für Gott. Das sei auch der Grund, warum viele Heilige Gott schon vor dem Gebrauch heiliger Tempel und selbst

470 CARMASSI: Raumvorstellungen, bes. S. 116; HELVETIUS: Le saint et la sacralisation.

471 Zu den Weiheordines für die Orte, an denen vorher eine Synagoge stand, siehe Liber Sacramentorum Gellonensis, Introductio, Tabulae et Indices, S. 111, Nr. 368.

472 Steffen PATZOLD: Wahrnehmen und Wissen. Christen und „Heiden“ an den Grenzen des Frankenreichs im 8. und 9. Jahrhundert. In: Das Mittelalter 8 (2003), S. 83–106; PALMER: Defining Paganism.

473 Die Bedeutung des Opfers im Kult hat STAUBACH: ‚Cultus divinus‘, bes. S. 576, herausgearbeitet. Er belegt anhand des hier ausgewerteten Kapitels des Werk Walahfrids die Prädominanz der Opferleistung über den Kirchenbau.

nach der Errichtung von Heiligtümern erfreuen konnten.⁴⁷⁴ Während er sich hier eher gegen eine Materialisierung des Kultes ausspricht und spirituelle Werte stark macht, findet er an anderer Stelle eine Erklärung dafür, dass die Materie im Kult dennoch unumgänglich ist. Walahfrid legt in seinen Gedanken zu Bildern und Abbildern nämlich auch dar, dass die Abschaffung des Tempels mit der Begründung, Gott, der überall ist, sei nicht zwischen Wänden und Dächern einzufangen, darin resultieren würde, dass es nichts mehr gäbe, durch das der Glauben praktiziert werden könne oder durch das die einfachen und unwissenden Menschen zum Unsichtbaren hingezogen werden könnten.⁴⁷⁵ Hier wird der Tempel eindeutig zum Beispiel dafür, dass die Materie notwendiger Bestandteil der Vermittlung des Glaubens ist und das Sichtbare zum Unsichtbaren führen soll.

Walahfrids Schrift belegt damit die Spannung, die zwischen der grundsätzlich spirituellen Auffassung, Gott habe seine Behausung in den Herzen der Gläubigen, auf der einen Seite und der Notwendigkeit, einen Ort zu schaffen, an dem Gott wohnt, auf der anderen besteht. Ein Teil seiner Schrift widmet sich daher auch der Erklärung des Paradoxon als Produkt einer historischen Entwicklung. Der Einbettung der Riten in einen heilsgeschichtlichen Rahmen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart aus der hermeneutischen Interpretation heraus bedingen, fügt Walahfrid Strabo eine Dimension hinzu, indem er sie in den Kontext eines historischen Modells einfügt.

474 Walahfrid Strabo: *Libellus de exordiis et incrementis*, c. 14, S. 96: *Haec autem dicimus non quo aedificantium et ornantium loca sancta devotionem culpemus, sed quo doceamus elemosinam in pauperes huic praeferendam; (...) ita constructionem sacrarum aedium ex religiosa devotione laudandam, ut tamen virtutes, quae sunt spiritalis structurae et animarum, in quibus Deus habitat, ornamenta perennia, his multum praelatas, quia terrena ornamenta, quantalibet formositate fingantur, sine virtutibus Deo vilescunt. (...) Unde multos sanctorum et ante usum templorum sacrarum Deo placuisse, alios vero, postquam Deo per loca diversa sanctuaria sunt constituta, in desertis et squalentibus locis commorantes scimus omnipotenti Domino solis virtutibus militasse.*

475 Walahfrid Strabo: *Libellus de exordiis et incrementis*, c. 8, S. 78–81: (...) *quia credimus, quod creator omnium, qui ubique est et caelum ac terram implet, non habitat in manufactis, destruenda sunt templa, ne videamur parietibus et tectis inclusum credere creatorem; sicque poterit evenire, ut, dum cavemus, ne uspiam sit aliquid, ubi insipientium mens possit errare, nihil paene habeamus, quo vel devotionem nostram exerceamus vel simplices et ignaros ad amorem invisibilium trahere valeamus.*

3.3 Das Kirchweihritual nach der Interpretation des Traktats *Quid significant duodecim candelae*

Neben den Texten des Hrabanus Maurus und des Walahfrid Strabo ist für das Frühmittelalter noch ein weiterer exegetischer Text bedeutend, der unter dem Titel *Quid significant duodecim candelae* bekannt ist. Aus heutiger Sicht kann man ihn wohl als den klassischen Text der Kirchweihexegese betrachten, wird er doch von fast jeder einschlägigen Studie zur Kirchweihe wenigstens erwähnt.⁴⁷⁶ Seine Wirkung im Mittelalter ist nicht weniger prominent, geht er doch wahrscheinlich um die Mitte des 10. Jahrhunderts in das Römisch-Germanische Pontifikale ein.⁴⁷⁷ Die ältere Forschung hat den Traktat Remigius von Auxerre (841–908) zugeschrieben. Seit jedoch ein Manuskript des Traktats aus der Mitte des 9. Jahrhunderts bekannt wurde, ist die Autorschaft Remigius' nicht mehr haltbar.⁴⁷⁸ Eine genaue Datierung des Textes ist allerdings kaum möglich. Auch der Versuch, ihn über einen Vergleich mit verschiedenen Kirchweihordines zu datieren, kann als gescheitert gelten. Zwar hat Brian REPSHER auf der Basis eines Analogieschlusses angenommen, der *Ordo ad benedicandum* 40 aus dem Römisch-Germanischen Pontifikale sei die Vorlage für *Quid significant duodecim candelae*, gegen diese Einschätzung spricht freilich die Tatsache, dass der Traktat einem wesentlich kürzeren *ordo* folgt.⁴⁷⁹ Zwar kann der *ordo* wahrscheinlich schon auf Grund der vielen unterschiedlichen rituellen Ausprägungen der Kirchweihe kaum mehr identifiziert werden, dennoch ist die Entstehung des Textes um die Zeit des ersten bekannten Manuskripts des Traktats, d. h. Mitte des 9. Jahrhunderts,⁴⁸⁰ als wahrscheinlich anzunehmen, da ein vollentwickelter Kirchweihritus, wie er in ihm beschrieben wird, erst um 800 entstand.⁴⁸¹ Neben dem Versuch der Datierung hat Brian REPSHER auch eine Interpretation des Textes vorgenommen. Für ihn steht das belehrende Moment im Mittelpunkt des Ritus, und in der Konsequenz sieht er die Un-

476 BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe, S. 104 f.; REPSHER: The Rite of Church Dedication; IOGNA-PRAT: La maison dieu, 295–298; STAMMBERGER: Ursakrament Kirche, S. 73 f.

477 Le Pontifical Romano-Germanique XXXV. *Quid significant duodecim candelae*, S. 90–121.

478 Pierre SALMON: *Analecta Liturgica. Extraits des manuscrits liturgiques de la bibliothèque Vaticane. Contribution à l'histoire de la prière chrétienne.* Vatikanstadt 1974, S. 277–279. Siehe auch Jeanne BIGNAMI-ODIER: *Encore la main de Florus de Lyon. Dans un manuscrit de la reine Christine a la bibliothèque du Vatican?* In: *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 63 (1951), S. 191–194.

479 HEN: Rezension von Repsher: The Rite of Church Dedication.

480 REPSHER: The Rite of Church Dedication, S. 34.

481 BENZ: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe; FORNECK: Die Feier der *Dedicatio ecclesiae*. Siehe außerdem in der vorliegenden Arbeit das Kapitel zur Kirchweihe, S. 147–169.

terweisung als Kernfunktion des Traktats an. Doch auch wenn die Schrift sowie der Kirchweihritus durchaus ein belehrendes Moment haben, so ist ihr Grundgedanke anders gelagert: Im Zentrum steht die Transformation, die durch den rituellen Akt vollzogen wird. Obwohl Brian REPSHER zugesteht, dass der Traktat allegorisch argumentiert, untersucht er die Bedeutung der Allegorien nicht.⁴⁸² Dabei sind es gerade die allegorischen Motive, die den Textinhalt transportieren. Erst indem man die Bilder verfolgt, die in dem Traktat durchgehend genutzt werden, erkennt man, dass der Text die Kirchweihe als Nachvollzug der Heilsgeschichte schildert.

Grundlegend für die Interpretation der Kirchweihe in *Quid significant* ist die Vorstellung, dass die alttestamentlichen Riten den Typus für die Kirchweihe bilden. Ausgehend von den Weihen des Alten Testaments, die die Kirchweihe präfigurieren, entfaltet sich im Text entlang der Deutung der einzelnen Handlungen der Kirchweihe das heilsgeschichtlich-eschatologische Geschehen bis zu seiner Vollendung in der Apokalypse.⁴⁸³ Der Traktat behandelt den Ritus somit nicht als einfachen Nachvollzug der alten biblischen Gebräuche, sondern als Nachvollzug der ganzen biblisch offenbarten Heilsgeschichte. Dabei kreist der Text, gestützt auf die Tempelmetaphorik der Bibel, um das Bild des Tempels. Schematisiert man vergrößernd die Verwendung des Tempelbildes in der Bibel, so kann man sagen, dass der Tempel im Alten Testament meist einen örtlich fixierten Verehrungsplatz bezeichnet. Im Neuen Testament dagegen findet sich vermehrt eine Tempelmetaphorik, der eine stärker spiritualisierte Auffassung zugrunde liegt. Zur völligen Entfaltung kommt das Tempelbild in der Beschreibung des ‚himmlischen‘ Tempels in der Apokalypse des Johannes.⁴⁸⁴ Entlang dieser Entwicklungsstufen interpretiert die Schrift *Quid significant* den Kirchweihritus und eröffnet so eine Deutung des Ritus im heilsgeschichtlichen Panorama.

Die Anknüpfung des Textes an die exegetische Tradition verdeutlicht sich schon in den ersten drei Absätzen des Traktats. Bereits am Anfang des Textes verbindet der Autor unter der Frage nach der Bedeutung der zwölf Kerzen den Neuen mit dem Alten Bund. Die zu Beginn des Kirchweihritus in der Kirche entzündeten zwölf Kerzen verkörpern die zwölf Apostel, und ihr Licht deren Verkündigungswerk.⁴⁸⁵ Die Apostel sind präfiguriert in den zwölf Anführern der

482 REPSHER: *The Rite of Church Dedication*, S. 34. Siehe zur Vorgehensweise Brian REPSHERS auch die Kritik von HEN: Rezension von Repsher: *The Rite of Church Dedication*.

483 IOGNA-PRAT: *La maison dieu*, S. 295 f.

484 Einen Einblick in die Vielschichtigkeit des Tempelbildes bietet SPATAFORA: *From the „Temple of God“*.

485 In Hrabanus' Ausführungen sind die Kerzen ebenfalls Sinnbild für die Apostel. Er verbindet jedoch nicht nur das Verkündigungswerk, sondern auch die Apokalypse mit ihnen. Siehe hierzu Hrabanus Maurus: *De institutione clericorum*, II c. 45, S. 380.

jüdischen Stämme, die zur Weihe des Tabernakels je ein Geschenk darbringen. Im Gegensatz zu ihren alttestamentlichen Vorbildern zeichnen sich die Apostel nach der Darstellung des Autors gerade dadurch aus, dass sie nicht in einer *gens* verbleiben, sondern zur Mission ausziehen. Trotz der räumlichen Trennung erhalten sie die Einheitlichkeit der Doktrin aufrecht. Sie sind die Begründer der Kirche, auf die sich jede weitere Entwicklung der christlichen Gemeinschaft stützt.⁴⁸⁶

Der Deutung folgt mit der Erklärung des Begriffs *ecclesia* ein Einschub, der sich nicht direkt auf die Kirchweihe bezieht. Der Autor hält die metonymische Verwendung des Worts *ecclesia* als Bezeichnung der christlichen Gemeinde und des Kirchengebäudes für missbräuchlich, da für ihn der Kern des Begriffs auf die Versammlung verweist. Ein Haus, so das Argument des Autors, könne sich jedoch nicht versammeln, damit ist seiner Meinung nach die Bezeichnung des Kirchengebäudes als *ecclesia* verfehlt.⁴⁸⁷ Obwohl die Doppeldeutigkeit des Begriffs *ecclesia* anerkannt wird, liegt für den Autor die Betonung eindeutig auf dem Begriffsinhalt ‚Gemeinde‘.

Anschließend kehrt der Autor zur Signifikanz des Kirchweihritus zurück. So untersucht er die Bedeutung des dreifachen Klopfens durch den Bischof auf die Schwelle der Kirche. Mit der Analyse dieses symbolischen Aktes hebt er die Kirchweihe auf eine neue Ebene der Heilsgeschichte. Ab hier beschreibt der Text nicht mehr länger nur den Zusammenhang beider Testamente, sondern denkt die Entfaltung des Ritus in der eigenen Zeit als einen Teil des heilsgeschichtlichen Geschehens.

Der Bischof verkörpert in der Auslegung des liturgischen Rituals Christus.⁴⁸⁸ Sein Stab symbolisiert die priesterliche Macht, die Christus ursprünglich

486 Quid significant duodecim candelae 1.–2., S. 90: *Morem, quem sancta ecclesia tenet in sollemnī domus dominicae consecratione, non esse cuiuscumque dignitatis ille cognoscit qui, antiquē [sic!] reminiscens historiae [sic!], meminit cum quanta celebritate tabernaculum testimonii et templum a Salomone constructum, domino iubente, dedicatum sit. Nam cum duodecim duces in significatione duodenorum apostolorum uno die munera sua ad tabernaculum detulissent, domino sanciente, iussi sunt singuli singulis diebus oblationem suam offerre [sic!], quatinus et festivitatis splendor augeretur, et significationis futurae ipsa veritatis historia arderet. 2. (...) In eo vero quod omnes eadem munera <obtulerunt>, praefigurabatur quod apostolorum doctrina unanimis et concors in aecclesiae edificationem concurreret sanctificationemque eius non scismatum diversitas sed potius unita confessio veritatis adornaret.*

487 Quid significant duodecim candelae 4., S. 91: *Domus autem ipsa dominica abusive vel metonymice aecclesia dicitur, non proprie; nam metonymice aecclesia dicitur, ut per id quod continetur id quod continet significetur. Aecclesia namque Convocatio interpretatur, sed, sicut diximus, non propriae [sic!] aecclesia vocatur domus, quae convocari non potest.*

488 Quid significant duodecim candelae 6., S. 92: *Scimus autem sacros pontifices domini nostri Iesu Christi gestare personam, sicut ipse eis dicit: „Sicut misit me pater et ego mitto vos.“ (...).*

den Aposteln verliehen hat und in deren Nachfolge der Bischof nun steht.⁴⁸⁹ Der Bischof hat die Verpflichtung, in den symbolischen Handlungen der Kirchweihe die Heilsgeschichte nachzuerzählen und sie gleichzeitig durch sein Handeln zu erfüllen. Die Rolle, die dem Bischof zufällt, ergibt sich aus der Funktion Christi in der Heilsgeschichte. Sein Kommen markiert einen Wendepunkt, an dem die Dunkelheit, d. h. Satans Verlockungen, von den Menschen genommen und ihnen ein Weg zu Gott offenbart wird. In der Nachfolge Christi steht so nun auch der Bischof, der den Satan durch Belehrung des Volkes zurückhalten muss.⁴⁹⁰ Diese Aufgabenbeschreibung ist nicht auf den Traktat beschränkt, sondern findet sich in vielen Kapitularien wieder.⁴⁹¹ Die im Traktat präsenten theologischen Vorstellungen waren also nicht nur Teil einer theologischen Ideenwelt, sondern prägten das politische Programm der karolingischen Zeit. Das bekannteste Beispiel hierfür ist wohl die Einleitung der von Karl dem Großen erlassenen *Admonitio generalis* von 789. In ihr wendet er sich an die Bischöfe und fordert von ihnen, verirrte Schafe auf den Schultern guter Beispiele oder durch Ermahnung in die festen Mauern der Kirche zurückzutragen.⁴⁹² Der Zusammenfall von bischöflichen Aufgaben mit dem Bild des Kirchengebäudes in der *Admonitio* liegt auch im Traktat zugrunde. Nachdem in ihm die Funktion des Bischofs beschrieben wurde, folgt die Auseinandersetzung mit der Bedeutung des Kirchengebäudes. Ähnlich wie der Bischof in den liturgischen Handlungen Christus symbolisiert, ist auch das zu Weihende Kirchengebäude als Zeichen zu verstehen: Es steht für die unwissende Menschheit vor der Ankunft Christi auf Erden.⁴⁹³ Erst im Laufe der Kirchweihe vollzieht sich die Transformation zum himmlischen Tempel und somit die Verwirklichung der biblischen Prophetie in der Gemeinschaft der Gläubigen. Der Traktat

489 Quid significant duodecim candelae 7., S. 93: *Virga autem sacerdotis potestas intellegitur sacerdotalis (...).*

490 Quid significant duodecim candelae 8., S. 94: *Unde et post percussionem ostium aperitur, videlicet quia sibi potestate sua digne [sic!] conservanti pars adversa resistere non potest. Nam ipsa domus, antequam pontifex eam ingrediatur, populi ignorantis et perfidie repagulis inclusi figuram tenet, antequam dominus venit ut educeret vinctos de tenebris, cui pater dixerat: „Ego ante te ibo et gloriosos terrae humiliabo; portas ereas conteram et vectes ferreos confringam.“ Itemque post aliqua ei pater dicit: „Ut diceret his qui vincti sunt: Exite, et his qui in tenebris, revelamini. Quod et per seipsum dominus in carne veniens peregit et usque in finem saeculi per vicarios suos agere non desistit.“ (...).*

491 Zur Bedeutung der Bischöfe als politische Beauftragte in karolingischer Zeit siehe PATZOLD: Die Bischöfe im karolingischen Staat; PATZOLD: Episcopus.

492 MGH Capit. I, 22. *Admonitio generalis* 789 m. Martio 23., S. 53: *O pastores ecclesiarum Christi et ductores gregis eius et clarissima mundi luminaria, ut vigili cura et sedula ammonitione populum Dei ad pascua vitae aeternae ducere studeatis, et errantes oves bonorum exemplorum seu adhortationum humeris intra ecclesiasticae firmitatis muros reportare satagimini (...).*

493 Quid significant duodecim candelae 8., S. 94.

enthält ferner Hinweise darauf, wie das Ziel des himmlischen Tempels zu erreichen ist: Der durch Christus herbeigeführte Zustand des Friedens mit Gott soll erhalten werden.⁴⁹⁴ Dafür ist es notwendig, ein gottgefälliges Leben zu führen.⁴⁹⁵ Im Mittelpunkt des christlichen Lebens soll das Gebet stehen. Die Passagen betonen jedoch nicht nur die Wichtigkeit der Zwiesprache mit Gott, sondern fordern die Gemeinde auf, insgesamt einem Lebensstil zu folgen, der zur Verherrlichung Gottes führt. Diesem Aufruf nicht nachzukommen, würde bedeuten, den Dämonen die Kontrolle zu überlassen und somit die Menschen von dem durch Christus vorgezeichneten Weg abzubringen. Der Text macht deutlich, dass die Abtrünnigen nicht weiter Teil der Heilsgeschichte sind, weil sie wieder in Satans Falle geraten. So zielen die Ermahnungen zur Begehung des rechten Weges darauf, den Kampf um Tugendhaftigkeit zu gewinnen. Gleichzeitig soll damit das Ringen zwischen Satan und Gott zugunsten Gottes entschieden werden. Die Gedankenführung wird auf geschickte Weise mit der Tempelmetaphorik verbunden, indem sie den in karolingischer Zeit im Rahmen dieses Themas immer wieder bemühten biblischen Ausspruch „Mein Haus soll ein Haus des Gebetes sein und keine Räuberhöhle.“⁴⁹⁶ miteinbeziehen.⁴⁹⁷ Die Reinhaltung der Seele ist somit gleichzeitig die Reinerhaltung von Gottes Wohnstatt. Das Kirchengebäude symbolisiert insofern nicht nur die Gemeinschaft der Gläubigen, sondern auch die Seele jedes einzelnen Gläubigen. Aus diesen Zusammenhängen erklären sich ferner die Bezüge zur Taufe, die der Text an einigen wenigen Punkten herstellt.⁴⁹⁷ In der Forschung wird die Kirchweihe deshalb häufig mit der Taufe gleichgesetzt. Eine einfache Parallelisierung auf

494 Quid significant duodecim candelae 10.–11., S. 95: 10. *Aperto vero ostio, intrat pontifex cum clero et populo, dicens ter: „Pax huic domui“, quia dominus ingrediens mundum, genus humanum per carnis suae assumptionem Deo reconciliavit, pacemque illam, quam discordia per peccatum disciverat, ipse adventus sui miseratione conscivit. (...) 11. Pontifex vero ecclesiam ingrediens „Pax huic domui“ clamat quia sancti doctores ad hoc satagunt, ut populus, qui a Deo discordaverat per peccata, ei reconcilietur per bonorum operum exercitia.*

495 Quid significant duodecim candelae 33., S. 106: *Ipse tamen nullo modo securitati aut torpori aliquatinus debet indulgere, sed per mediam ecclesiam conspicuus incedere, omnes exemplo suo informare, omnibus sacramenta crucis ac mortis domini tam voce quam opere ingerere, dicendo cum apostolo: „Semper mortificationem Christi circumferentes in corporibus nostris, ut et vita Iesu manifestetur in nobis“, et cantare domino [sic!]: „Domus mea domus orationis vocabitur“, ut scilicet talem ecclesiam Dei praeparet quae non sit spelunca latronum, sed domus orationis, id est ne fures et latrones demones in corporibus pectoribusque sibi subiectorum exerceant dominatum, sed potius se tales praeparent, ut aliud quid sive manducent sive bibant, sive faciant, in gloria Dei faciant, et benedicant dominum in tempore et semper sit laus eius in ore eorum qualiter versum subsequentem libera posit [sic!] voce cantare: „Narrabo nomen tuum fratribus meis et in medio ecclesiae laudabo te“, imitans dominum, qui resurgens a mortuis dixit mulieribus: „Ite, nuntiate fratribus meis ut eant in Galileam“ (...).*

496 Siehe z. B. MGH Capit. I, 22. Admonitio generalis, 789. m. Martio 23, c. 71, S. 59.

497 Quid significant duodecim candelae 24, S. 103; 40, S. 110.

Grund der äußerlichen Affinitäten greift zu kurz. Die Taufe wird nicht primär unter dem Gesichtspunkt der strukturellen Ähnlichkeit des Tauf- und Kirchweihritus zum Objekt des Traktats, sondern aufgrund ihres analogen inneren Gehaltes. Sie ist als individueller Akt der Einführung in das göttliche Mysterium ein rituelles Gegenstück zur Kirchweihe, die sich auf die Gesamtheit der Gemeinde bezieht.⁴⁹⁸ Dabei liegt der Akzent jedoch nicht, wie Brian REPSHER annimmt, auf der Belehrung des Täuflings bzw. der bei der Kirchweihe anwesenden Gemeinde.⁴⁹⁹ Im Vordergrund steht vielmehr der transformatorische Charakter des Ritus, der für seine Wirksamkeit keine Visualität benötigt. Damit er aber über den Moment hinaus Wirkung entfalten kann, müssen die Gläubigen ihr Leben an der christlichen Lehre orientieren.⁵⁰⁰

Die Metaphorik des Begriffs *ecclesia* ist folglich nicht alleine durch die inhärente Dualität Kirchengebäude/Gemeinde zu erklären, sondern muss auf eine Dreiecksstruktur erweitert werden, die neben Kirchengebäude und christlicher Gemeinde auch die Seele des Individuums mit einbezieht.

Das der Erklärung an vielen Stellen zugrunde liegende Ineinander von Zukunft und Gegenwart und das damit verbundene Schwanken zwischen der vollen Enthüllung des Mysteriums wie seiner weiterhin bestehenden Unsichtbarkeit verdeutlicht sich noch einmal im Ritus der Reliquieneinbringung. Das rituelle Geschehen wird durch ein Tuch vor den Gläubigen verdeckt, denn der Bischof als ritueller Stellvertreter Christi und die Heiligen sind bereits Teil des himmlischen Jerusalem, dessen die sterblichen Gläubigen nicht ansichtig werden können.⁵⁰¹

Das Ende des Textes unterstreicht ein letztes Mal die figurative Bedeutung des Rituals mit Aussagen, die noch einmal mehrere Ebenen des Heilsgeschehens miteinbeziehen und die Symbolizität des Rituals offenlegen. Wenngleich der

498 REPSHER: *The Rite of Church Dedication*, S. 114–120, S. 122–128.

499 REPSHER: *The Rite of Church Dedication*, S. 134–138.

500 *Quid significant duodecim candelae* 24., S. 103, S. 110: *Deinde officium est sacerdotis pro eo orare, post hec autem primordia salvationis ei contradere et quasi catecuminum efficere; (...) 40. Et quidem satis congrue ordo servatur, ut post emundationem per aquam et reliqua que dicta sunt, perfundatur altare oleo, quia sancta ecclesia prius aqua mundatur in fonte baptismatis et sic unctione insignitur pontificis manu, ut spiritus sancti in se mereatur adventum, nam oleum gratiam significat spiritus (...).* Zur Taufe und deren Interpretation als transformatorischer Akt in karolingischer Zeit siehe KEEFE: *Water and the Word*.

501 *Quid significant duodecim candelae* 56., S. 118: *Venit autem pontifex ad altare ubi recondendae sunt reliquiae et extendit velum inter se et populum et recondit ipse eas in loco altaris, quia pontifex noster, sicut Paulus apostolus ait, assistit pontifex futurorum bonorum et assistit vultui Dei pro nobis, ut de ergastulo praesentis seculi liberatos collocet in habitaculis arce caelestis, sub qua vidit eos beatus Iohannes in Apocalypsi sua clamantes et vindictam expectantes de his qui eos tribulaverunt sive certe conversationem eorum in meliora petentes. Extendit autem velum inter se et populum, quia nunc et ipse et loca sanctarum animarum secreta sunt a visione mortalium.*

Bischof in der rituellen Handlung das Heilsgeschehen nachvollzogen hat, so betont der Autor doch, dass das Ritual nur ein Spiegel der Geheimnisse ist und Gott erst zukünftig von Angesicht zu Angesicht gesehen wird.⁵⁰² Das Kirchweihritual ist aus der Perspektive als ein performativer Nachvollzug des Fortgangs der göttlichen Geschichte innerhalb der Menschheit zu verstehen, obwohl es gleichsam nur Reflex ist. Es griffe dennoch zu kurz, das Ritual nur als durch Handlung sichtbar gemachte Exegese zu verstehen, denn seine Wirkung bezieht es gerade aus dem Nachvollzug der Heilsgeschichte. Insofern macht der Text eines überdeutlich: Das Kirchengebäude ist nicht ohne die es nutzende christliche Gemeinschaft und deren Anstrengung, Gottes Heilsplan zu erfüllen, zu verstehen.

Die frühmittelalterliche Religiosität ist häufig unter der Annahme untersucht worden, dass sie ritualistisch und archaisch sei. Diese Ansicht ist vor allem durch den vermeintlich leeren Ritualismus gefördert worden, der sich auch in der frühmittelalterlichen „Erfindung“ der Kirchweihe ausdrückt.⁵⁰³ Die vorangegangene Untersuchung zeigt jedoch, dass das Ritual keinesfalls leer war. Es kann auch nicht einfach als Kopie der alttestamentlichen Riten gelten, noch ist der Ritus linear aus diesen entsprungen. Vielmehr entsteht das Kirchweihritual vor einem hochkomplexen bibelexegetischen Hintergrund: Die eigene Zeit und die biblische Geschichte werden ineinander verwoben und die zeitgenössische Gemeinschaft der Gläubigen in Gottes Plan eingebunden.⁵⁰⁴ Obwohl das ausgefeilte Bild der *ecclesia* wenig mit den sozialen und politischen Realitäten gemein zu haben scheint, darf es keinesfalls als unbedeutend für den politischen Diskurs angesehen werden, schlagen sich die in den exegetischen Quellen entwickelten Ideale doch immerhin in den weitverbreiteten normativen Quellen nieder. Aber wie konnte sich das Ritual über die Texte hinaus mit der Realität verbinden? Auf der einen Seite ist die transformative Wirkung des Rituals selbst Veränderung der Wirklichkeit. Durch den Ritus war ein einfaches Gebäude zu einem heiligen Ort geworden. Die neue Wirklichkeit blieb über die Kirchweihe hinaus in der weiteren Nutzung der Kirche über das liturgische Handeln sichtbar. Fraglos ist die Wirkung des liturgischen Rituals auf den durchschnittlichen Laien nicht nachzuvollziehen, vor allem da unklar bleiben muss,

502 Quid significant duodecim candelae 63., S. 121: *Procedit etiam pontifex sollemniter et fit officium cum omni letitia, quia iudicio peracto, videbitur Deus facie ad faciem, non per speculum in enigmate sicut nunc; erit enim Deus omnia in omnibus et sicut per prophetam dicitur: „Letitia erit eis.“* (...).

503 ANGENENDT: Geschichte der Religiosität, S. 378–411; ANGENENDT: Liturgik und Historik, S. 110–115.

504 Auf dieses spezifische Zeitverständnis des Mittelalters hat schon Peter CZERWINSKI: *Per visibilia ad invisibilia. Texte und Bilder vor dem Zeitalter von Kunst und Literatur*. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 25 (2000), S. 1–94, hier S. 28–33, hingewiesen.

ob er am gesamten Ritus überhaupt teilhatte.⁵⁰⁵ Dennoch ist evident, dass die Ideen, die in der Kirchweihe über die *ecclesia* entwickelt wurden, durch die Kirche und den König gewünscht und durch die Reform befördert werden sollten.

4 Exkurs: Normative Vorstellungen abseits der Rechtsquellen

Mit dem Aufschwung der exegetischen Werke finden sich Normen vermehrt auch in Schriften, die sich der Liturgieerklärung oder der Laienparänese widmen. Damit treten die Normen aus ihrer vorher fast ausschließlichen Beschränkung auf Rechtskontexte heraus. Im Gegensatz zu den meist lakonischen Rechtstexten bieten die Texte ein Programm, in dem die theologischen Konzeptionen explizit in Vorschriften übersetzt werden. Im Folgenden sollen einige dieser Texte näher beleuchtet werden, da sich an ihnen zeigen lässt, wie Theologie und religionspraktische Ansprüche miteinander verschränkt gedacht wurden.

4.1 Amalarius' von Metz *Liber officialis*: Die *ecclesia* in der Kirche

Amalarius' von Metz *Liber officialis* dient der Exegese der Liturgie; hauptsächlich beschäftigt er sich in ihm mit der allegorischen Auslegung der großen Kirchenfeste sowie der täglichen Messe, dennoch finden sich bei ihm einige einzigartige Aussagen zum Kirchengebäude als Kultort. Amalarius' Werk ist von besonderem Wert, da es minutiös die Bedeutung der gesprochenen und gesungenen liturgischen Texte, der Riten und der verwendeten Kultobjekte diskutiert.⁵⁰⁶

Seine Schrift ist von der Forschung als „extrem“, „absurd“ oder wenig bedeutend beschrieben worden.⁵⁰⁷ Diese Urteile mögen unter anderem darin begründet liegen, dass sein Werk bereits bei seinen Zeitgenossen auf ähnliche Kritik gestoßen ist.⁵⁰⁸ Zurückweisung erfuhr es vornehmlich durch Florus von

505 Siehe hierzu S. 153–161 in der vorliegenden Arbeit.

506 Zur Biographie des Amalarius siehe ZECHIEL-ECKES: Florus von Lyon, S. 22–27. Allgemein zu Amalarius und seinem Werk auch Wolfgang STECK: Der Liturgiker Amalarius – eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit. St. Ottilien 2000.

507 So CHAZELLE: Amalarius's *Liber Officialis*: Spirit and Vision in Carolingian Liturgical Thought. In: Seeing the invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages, hrsg. v. Karl F. Morrison u. Marco Mostert. Turnhout 2005, S. 327–357, hier S. 331, Anm. 17.

508 Egon BOSHOFF: Erzbischof Agobard von Lyon. Köln/Wien 1969, S. 284; ZECHIEL-ECKES: Florus von Lyon, S. 35–59.

Lyon. Die Forschung betrachtet die Auseinandersetzung Florus' von Lyon mit Amalarius in erster Linie als einen Schulstreit, welcher sich vor allem kritisch mit der von Amalarius angewandten allegorischen Methode auseinandersetzte.⁵⁰⁹ Im Mittelpunkt der Diskussion um den Wert der allegorischen Schriftauslegung stand dabei dessen Christologie.⁵¹⁰ Obwohl der Konflikt vordergründig als rein theologische Debatte erscheint, ist er wohl durch Florus von Lyon aus politischem Machtkalkül mit dem Zweck angefacht worden, die Absetzung Amalarius' und die Wiedereinsetzung Agobards in sein Amt zu erreichen; ein Vorhaben, das im Herbst 838 glückte.⁵¹¹ Die so aus Kalkül angefachte Debatte über Amalarius' Werk, die mehrere gegen es gerichtete Synodalbeschlüsse hervorbrachte, tat seiner weiten Verbreitung bis in das Spätmittelalter hinein jedoch keinen Abbruch.⁵¹²

Es ist wahrscheinlich nicht nur die Diskussion des Werkes zu seiner Entstehungszeit, die jene abschätzige Forschungsmeinung über Amalarius beförderte, sondern auch die eigentümliche Anlage der Arbeit, die sich dem heutigen Leser nur schwer erschließt. Ungewohnt sind vor allem die häufig unlogisch erscheinenden Argumentationsketten Amalarius'. Gegen die Annahme, Amalarius habe keine Methode gehabt, hat Celia CHAZELLE die „Brüchigkeit“ seiner Darlegungen als Charakteristik eines meditativen Denkens erwiesen, das sich entlang assoziativer Gedanken entwickelt.⁵¹³ Trotz der vermeintlichen Diskordanzen folgt seine Auslegung also einem strengen Muster; sie durchschreitet alle Wesenszüge der dargelegten Gegenstände von der äußeren sichtbaren Ebene bis zur inneren heiligen Wahrheit.⁵¹⁴

Die Eigenarten von Amalarius' Überlegungen prägen auch seine Ausführungen über die *ecclesia*, bleiben sie doch meist nicht auf einer interpretatorischen Ebene, sondern vermischen literalen und spirituellen Gehalt miteinander. Sein Denken über die *ecclesia* stellt wie so oft die christliche Gemeinschaft in den Mittelpunkt seiner Ausführungen, nicht das Kirchengebäude.⁵¹⁵ Dennoch enthält seine Schrift einige wenige Stellen, die gerade über die Frage der Ver-

509 BOSHOF: Erzbischof Agobard, S. 283–291. ZECHIEL-ECKES: Florus von Lyon, S. 61–71, betont eher die politische Dimension des Konflikts als den Schulgegensatz.

510 ZECHIEL-ECKES: Florus von Lyon, S. 35–59.

511 ZECHIEL-ECKES: Florus von Lyon, S. 70 f.

512 Zur handschriftlichen Verbreitung und Rezeption siehe Amalarius von Metz: *Liber officialis*, Introductio, S. 29–35, S. 83–91.

513 CHAZELLE: Amalarius's *Liber Officialis*.

514 CHAZELLE: Amalarius's *Liber Officialis*, S. 356.

515 Vgl. IOGNA-PRAT: *Lieu de culte*, S. 234–236. Er sieht in Amalarius' Darlegungen jedoch kaum Anhaltspunkte für Aussagen über den Ort: „Contrairement à ce qu'annonce le titre [*De situ ecclesiae*], Amalaire ne s'intéresse pas directement au bâtiment ecclésiastique.“

haltensgebote und -verbote für die Vorstellungen, die sich mit dem Kirchengebäude verbinden, aufschlussreich sind.

In Bezug auf die Frage nach der Vorstellung vom Kirchengebäude als heiliger Ort kommt den Erklärungen der liturgischen Verrichtungen anlässlich des Osterfestes Bedeutung zu. Im Zusammenhang mit der in der Osterliturgie erfolgenden Waschung des Kirchenbodens, die die Fußwaschung durch den Herrn symbolisiert, geht Amalarius auch auf das Kirchengebäude ein.⁵¹⁶ Obwohl er in diesem Rahmen betont, dass die Menschen und nicht die Wände des Hauses die Kirche seien, schließt er der Erkenntnis einen Satz an, der auf die Heiligkeit der Kirche verweist: Die Wände sind vom Bischof geweiht worden, damit die Engel in die Kirche Einzug halten. Wenn nun die Gläubigen eintreten, so sollen sie von allem schimpflichen und dummen Geschwätz, Possenreißerei und unnützen Gedanken abgehalten werden.⁵¹⁷ Die Aussage bezieht sich auf den ersten Blick auf das materielle Kirchengebäude, spricht Amalarius doch davon, dass die Gläubigen es betreten; allerdings vermischt Amalarius in diesem Abschnitt literalen und spirituellen Sinn, so dass es zu einer Überlagerung der beiden Argumentationsfiguren kommt. Schon mit einer Eingangsbemerkung hat Amalarius darauf aufmerksam gemacht, dass die Gläubigen die Kirche seien. Er beginnt also mit dem spirituellen Sinn der *ecclesia*. Folgt man seinen weiteren Ausführungen, so verdeutlicht sich der spirituelle Sinn in der Forderung, die Gläubigen von Geschwätz und Possenreißerei abzuhalten, obwohl sie sich auf den ersten Blick auf das Verhalten im materiellen Kirchengebäude zu beziehen scheint. Diejenigen, so schreibt Amalarius, die die Kirche betreten, sollen hören, dass sie sich ihrer Schuhe entledigen sollen. Hier bezieht er sich auf die göttliche Ermahnung, am heiligen Ort die Schuhe abzulegen, denn diese seien unrein.⁵¹⁸ Dummes Geschwätz, Possenreißereien und unnütze Gedanken seien nun wie die Schuhe zu betrachten. In der Konsequenz bedeutet dies, dass gewisse Handlungen in der Kirche, will man das Seelenheil erlangen, als Sünden abgelegt werden müssen. Die letzte Sequenz in Amalarius' Gedanken

516 Amalarius von Metz: Liber officialis 1. I c. 12, 36., S. 80: *Domini nostri exemplo, eo die lavamus non solum pedes fratrum, sed etiam pavimenta ecclesiae.*

517 Amalarius von Metz: Liber officialis 1 I c. 12, 36., S. 81: *Ac per hoc, quia ecclesia convocatio dicitur, homines sunt ecclesia, non parietes domus. Qui tamen propterea sanctificantur ab episcopo, ut in eis velit esse adventus angelorum et homines, in eam introeuntes, ab omni turpiloquio et stultiloquio et scurrilitate, etiam et inutili cogitatione norint se prohibere. Audiant qui intrant ecclesiam, quod audivit Moyses, quando voluit visere rubrum ardentem, et Dominus: „Ne appropries“, inquit, „huc; solve calcimentum de pedibus tuis; locus enim in quo stas, terra sancta est.“ (...) Calcimenta de mortuis animalibus fiunt. Mortuum animal est Adam, de quo nos mortalem traximus.* Die Argumentation erinnert an die seit der *Admonitio generalis* gebräuchlichen Mahnungen zur Ruhe im Kirchengebäude, siehe z.B. MGH Capit. I, 22. *Admonitio generalis*, 789. m. Martio 23, c. 71, S. 59; Capit. episc. I, Theodulf von Orléans I, c. X, S. 110.

518 Ex 3,5.

erklärt nun die Schuhe zu einem Bild für Adam, der die Sünde in die Welt gebracht habe. Damit hebt er seine Argumentation von der besonderen Ebene des Kirchenbesuchs auf die Ebene der allgemeinen Verhaltensanforderungen an die Gläubigen, um ihres Seelenheiles willen nicht zu sündigen.

Neben diesen Gedanken enthält Amalarius' Schrift einige Ausführungen zur inneren Raumaufteilung des Kirchengebäudes, wie sie sonst in karolingischer Zeit nicht zu finden sind.⁵¹⁹ Das Kirchengebäude wird unter der Überschrift „Über die Lage der Kirche“ zum Gegenstand von Amalarius' Nachdenken. Er leitet in die Materie ein, indem er den Etymologien des Isidor von Sevilla folgend die Begrifflichkeiten für die Kirche aufschlüsselt. Die Kirche sei eine *convocatio*, die durch die Priester hergestellt werde. Aus dieser *convocatio* leite sich auch das Wort *ecclesia* für das Haus ab; das Kirchengebäude heiße also nur Kirche, da sich die Kirche als Gemeinde in ihm versammle. *Kyrica* und *basilica* stünden hingegen mit den Begriffen „Herr“ und „König“ in Verbindung.⁵²⁰ Amalarius nutzt hier ein etymologisches Motiv, das auch in anderen zeitgenössischen Quellen zu finden ist.⁵²¹

Diesem Abschnitt folgt eine Ausführung darüber, warum man sich in der Kirche einfinde. Hier setzt Amalarius seine eigene Zeit in den Kontext der Geschichte. Habe man sich in der alten Zeit in der Basilika getroffen, um Urteile zu hören, treffe man sich nun in der Kirche, um das Mahl des Herrn zu feiern.⁵²² Da für Amalarius eine Analogie zwischen der alten und der neuen Zeit besteht, möchte er den Grundgedanken, dass die Basilika ein Gerichtsort ist, auch in einen christlich-theologischen Kontext rücken. Hierzu zieht er eine Belegstelle aus dem Ersten Korintherbrief heran: Paulus habe darin die Gemeindemitglieder ermahnt, ihren Hunger zu Hause zu stillen, damit ihnen die

519 Amalarius von Metz: *Liber officialis* 1 III c. 2, S. 261: *DE SITU ECCLESIAE*. Erst im 12. Jahrhundert wird die Thematik wieder aufgegriffen, siehe hierzu Barbara MAURMANN: *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*. Hildegard von Bingen, Honorius Augustodunensis und andere Autoren. München 1976.

520 Amalarius von Metz: *Liber officialis* 1 III c. 2, 1., S. 261: *Ecclesia est convocatus populus per ministros ecclesiae ab eo qui facit unanimes habitare in domo. Ipsa domus vocatur ecclesia, quia ecclesiam continet. Ipsa vocatur kyrica, quia est dominicalis; kyrius grece, latine dominus, ac ideo kyrica, dominicalis. Ipsa vocatur basilica, id est regalis, a basileo. Basileus rex dicitur, quasi basis populi; laos populus dicitur, basilaus [sic!] basis populi. Unde Isidorus: „Basilicae prius vocabantur regum habitacula, unde et nomen habent. Nam basileus rex, et basilicae regiae habitationes. Nunc autem ideo divina templa basilicae nominantur, quia ibi regi Deo cultus et sacrificia offeruntur.“ (...). (Isidor von Sevilla: *Etymologiae*, 1. XV., c. 4, 11).*

521 Siehe Walahfrid Strabo: *Libellus de exordiis et incrementis*, S. 68. Bei Hrabanus Maurus findet sich hingegen die *ecclesia* nur im Sinne der *convocatio* erklärt, siehe Hrabanus Maurus: *De institutione clericorum*, I c. 1, S. 130.

522 Amalarius von Metz: *Liber officialis* 1 III c. 2, 5., S. 262: *Duo audistis cur conveniat populus: unum ex antiqua traditione, ut iudicia rerum et cogitationes accipiat; alterum ex novo testamento, ut manducet.*

eucharistische Zusammenkunft nicht zum Gericht werde.⁵²³ Amalarius nutzt hier das bereits durch Paulus vorgegebene Potential des Gerichtsbegriffs, der sich auch auf das Endgericht bezieht, um deutlich zu machen, dass die eucharistische Zusammenkunft einen Reflex des Jüngsten Gerichts enthält. In Gegenüberstellung zur alten Zeit, in der die Basilika weltlicher Gerichtsort war, kann Amalarius so das Kirchengebäude als Ort erweisen, an dem die Gläubigen das göttliche Urteil erfahren.⁵²⁴

Es folgen einige mit den Gewohnheiten des Alten Testaments verknüpfte Gedanken darüber, wie die Gemeinde nach Geschlechtern getrennt in der Kirche stehen soll.⁵²⁵ Die Trennung von Männern und Frauen dient nach Amalarius dazu, das fleischliche Verlangen zu unterdrücken.⁵²⁶ In diesem Sinne habe auch Paulus im ersten Brief an die Korinther verlangt, dass die Frauen in der Kirche ihr Haupt bedecken.⁵²⁷ Erst nach diesen Ausführungen wendet er sich wieder der Teilung der Gemeinde in Männer und Frauen zu. So haben die Männer im Süden der Kirche zu stehen und die Frauen im Norden. Amalarius erklärt dies damit, dass das stärkere Geschlecht (die Männer) am Ort der größeren Versuchungen stehen solle, da auch die stärkeren Heiligen weltlichen Versuchungen stärker ausgesetzt sind. Entsprechend solle sich das gebrechliche Geschlecht (die Frauen) an einem ihm geeigneten, d. h. einem seinen Kräften angemessenen Ort wiederfinden.

Nach Amalarius' Argumentation sind die Gläubigen je nach Geschlecht unterschiedlich stark den Versuchungen ausgesetzt. Demgemäß müssen die Gläubigen also nach ihren spirituellen Kräften eingeteilt in der Kirche stehen. Eine Überlegung, die er mit einem Pauluszitat bekräftigt: ‚Gott ist treu; er wird nicht zulassen, dass ihr über eure Kraft hinaus versucht werdet‘. Diese Aussage

523 Amalarius von Metz: Liber officialis 1 III c. 2, 4., S. 262: (...) *audite apostolum cur conveniatur in ecclesia: „Itaque, fratres mei“, inquit, „cum convenitis ad manducandum, invicem expectate. Si quis autem esurit, domi manducet, ut non in iudicium conveniatis“.* (1 Kor. 11,33–34).

524 Amalarius von Metz: Liber officialis 1 III c. 2, 5., S. 262: *Utraque quaerimus ad ecclesiam, scilicet ut in ea audiamus iudicia nostra, mala sive bona, et cognitionem Dei, et ut manducemus corpus Domini.*

525 Amalarius von Metz: Liber officialis 1 III c. 2, 6., S. 262: *In conventu ecclesiastico seorsum masculi et seorsum feminae stant; quod accepimus a veteri consuetudine (...).*

526 Amalarius von Metz: Liber officialis 1 III c. 2, 7., S. 263: *Quoniam propterea venimus, ut deflamus carnales delectationes, necesse est vitare fomenta earum.*

527 Amalarius von Metz: Liber officialis 1 III c. 2, 8., S. 263: *De habitu mulierum docet Paulus Corinthos: „Decet mulierem non velatam orare Deum? Nec ipsa natura docet vos quod vir quidem, si comam nutriat, ignominia est illi; mulier vero, si comam nutriat, gloria est illi, quoniam capilli pro velamine ei dati sunt?“* [1 Kor 11, 13–15]. (...). Hierzu auch: Amalarius von Metz: Liber officialis 1 III c. 2, 13., S. 265.

verbindet er mit einem Bild aus der Johannesapokalypse, dort setze der Engel seinen rechten Fuß auf das Meer und seinen linken auf die Erde.⁵²⁸

Allein an diesem Abschnitt verdeutlicht sich, wie stringent Amalarius' Gedankenführung trotz aller Assoziativität ist. Zugleich lässt sich an dem Abschnitt seine Absicht herauslesen, für jede seiner Grundaussagen möglichst viele Belege sammeln zu wollen.

Die Ausführungen Amalarius' zur Aufteilung der Gemeinde im Kirchengebäude sind in der Forschung vor allem auf die Frage hin diskutiert worden, wie die räumliche Zuordnung der Geschlechter zu verstehen sei.⁵²⁹ Das Grundproblem bildet hierbei die Frage, ob Amalarius, wenn er von Süden spricht, wirklich ‚rechts‘ und mit Norden ‚links‘ meint. Um diesem Rechts-Links-Schema zu entsprechen, müsste Amalarius von Westen aus in die Kirche schauen. Die Frage nach der Blickachse bezüglich der Himmelsrichtung ist von besonderer Virulenz, da den verschiedenen Seiten bestimmte Eigenschaften zugeschrieben werden.⁵³⁰ Der Einteilung liegen viele verschiedene Bilder zugrunde, so auch das vom Endgericht, in dem die Erwählten den Platz zur Rechten Christi einnehmen und die Verworfenen zu seiner Linken stehen.⁵³¹ In Amalarius' Bildsprache ist es der Engel der Apokalypse, der das Rechts-Links-Schema andeutet, da dessen linker Fuß auf der Erde und der rechte Fuß auf dem Meer steht. Die Plausibilität dieser räumlichen Aufteilung hat Klaus SCHREINER nachweisen können, denn der Blick des Priesters nach Osten findet sich in Amalarius' Schrift ebenso belegt wie in einer Reihe anderer zeitgenössischer Quellen.⁵³² Demnach platziert Amalarius, wenn er die Frauen auf der nördlichen Seite der Kirche sieht und die Männer auf der südlichen, die Frauen auf der „schlechten“ linken Seite und die Männer auf der rechten „guten“ Seite. Es ist zu fragen, ob Amalarius seine Aufteilung nicht so sehr unter einem räumlichen Aspekt als unter dem Gesichtspunkt der Verführbarkeit der Geschlechter

528 Amalarius von Metz: Liber officialis 1 III c. 2, 10., S. 264: *Masculi stant in australi parte et feminae in boreali, ut ostendatur per fortiorem sexum firmiores sanctos semper constitui in maioribus temptationibus aestus huius mundi, et per fragiliorem sexum infirmiores in aptiore loco, sicut dicit Paulus apostolus: „Fidelis est Deus qui non patietur vos temptari super id quod potestis.“* (1 Kor 10,13) *Ad hoc quidem pertinet quod Iohannes in Apocalypsi sua vidit „angelum fortem“ qui „posuit pedem suum dextrum super mare, sinistrum autem super terram.“* (Offb 10,1–2) *Fortiora etenim membra in maioribus periculis, et alia in competentibus sistuntur.*

529 Gabriela SIGNORI: Frauen links – Männer rechts. Bemerkungen zu einem wissenschaftlichen Gemeinplatz. In: Geschichte des Mittelalters für unsere Zeit, hrsg. v. Rolf Ballof. Stuttgart 2003, S. 179–198, hier S. 184; SCHREINER: Abecedarium, S. 164–166.

530 Zur Bedeutung von links und rechts im theologischen Diskurs siehe SCHREINER: Abecedarium, S. 162.

531 SCHREINER: Abecedarium, S. 162.

532 SCHREINER: Abecedarium, S. 164–166.

vornimmt. In diese Richtung gehen auch die Überlegungen Barbara MAURMANNs. Sie führt die amalarische Liturgieauslegung mit der des Honorius von Autun aus der Mitte des 12. Jahrhunderts zusammen und stellt fest, dass der Süden als Ort der Hitze den Männern vorbehalten bleibe, damit die Frauen als schwächeres Geschlecht der ‚Hitze der Versuchung‘ nicht ausgeliefert seien.⁵³³ Amalarius' Grundgedanke scheint die Versicherung zu sein, dass in der Kirche jedem seiner spirituellen Stärke gemäß ein Platz zugewiesen wird. Jeder Versuch, die Aufteilung nur literal aus den allegorischen Ausführungen Amalarius' abzuleiten, greift damit zu kurz.

Amalarius' Ideen in Bezug auf die Kirche unterscheiden sich nicht von denen, die im Reformprogramm entwickelt wurden. Wie seine Zeitgenossen deutet er die christlichen Riten im heilsgeschichtlichen Horizont: Sie entspringen zum einen aus der Fortführung alttestamentlicher Bräuche, zum anderen sind sie spirituell umzudeuten, da den Christen die Wahrheit offenbart wurde. Deshalb spannt Amalarius in seinen Erklärungen meist den Bogen vom Alten Testament über die Evangelien und die Apostelgeschichte hin zur Apokalypse. Seine exegetische Schrift ist die einzige aus karolingischer Zeit, in der sich aus diesen Überlegungen abgeleitete Traditionen wie die Raumaufteilung innerhalb der Kirche finden lassen. Da es Amalarius gelingt, die Riten als Forderungen des Neuen Testaments und damit als spirituelle Handlungen auszuweisen, nimmt er eine enge Verzahnung der Gebäudemetapher, die auf den spirituellen Gehalt des Begriffes *ecclesia* abhebt, mit dem materiellen Kirchengebäude vor. Auf diesem Gedanken beruht das normative Programm rund um das Kirchengebäude, das sich um die Wende des 8. zum 9. Jahrhundert entwickelte.

4.2 Die Überlegungen des Jonas von Orléans zu Kirchenbesuch und Seelenheil

Welche Bedeutung das Verhalten im Kirchengebäude und damit die Kirche als hervorgehobener heiliger Raum hatte, lässt sich nicht nur an den Rechtsquellen und Ermahnungen in den Kirchweihpredigten ablesen, sondern darüber hinaus an den laienparänetischen Schriften Jonas' von Orléans ersehen. Er machte das rechte Verhalten in der Kirche sowie die Bedeutung des Kirchenbesuchs und damit auch die Heiligkeit des Kirchengebäudes zum Thema seiner Werke *De*

533 MAURMANN: Die Himmelsrichtungen, S. 183 f. Zu Honorius siehe Friedrich Wilhelm BAUTZ: Art. „Honorius v. Autun“. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 2, Sp. 1024–1026. Zu seiner Interpretation der Aufteilung der Gemeinde siehe SIGNORI: Frauen links – Männer rechts, S. 184 f.

institutione laicali und *De institutione regia*.⁵³⁴ Allein dieser Befund untermauert die besondere Bedeutung des Kirchengebäudes für das christliche Leben. Gleichzeitig verdeutlicht sich in Jonas' Schriften, dass das richtige christliche Verhalten in der Kirche als Teil der allgemeinen christlichen Verhaltensanforderungen gesehen wurde. Da die hier zu besprechenden Kapitel in *De institutione laicali* und *De institutione regia* übereinstimmen, soll im Weiteren die zuerst entstandene Schrift *De institutione laicali* als Grundlage für die Analyse dienen. *De institutione laicali* ist wohl um das Jahr 828 auf Anfrage des Grafen Matfried von Orléans entstanden.⁵³⁵

Den Rahmen der programmatischen Betrachtungen Jonas' bilden der Verlust des Paradieses und die Erlösung durch Christus. Vor diesem Hintergrund zeichnet Jonas den Weg der Menschheit insgesamt und den des einzelnen Menschen zur Erlösung nach.⁵³⁶ Zur Erlösung soll auch sein Werk beitragen, denn durch die Befolgung der von ihm dargelegten Verhaltensnormen sollte sich die Menschheit die Wiedererlangung des Paradieses und der Einzelne das Seelenheil sichern. Jonas ist der Überzeugung, dass das ewige Leben nicht allein durch den rechten Glauben zu erlangen sei; um Wirkkraft zu entwickeln, müssen die Glaubensinhalte auch in die Praxis umgesetzt werden.⁵³⁷ In diesem Rahmen widmet Jonas einige Kapitel der Bedeutung von Kirchgang und Gebet, wobei er unter anderem auf das Verhalten in der Kirche eingeht.⁵³⁸ Jonas'

534 Eine neue Edition liegt vor durch Le *De institutione laicali* du Jonas de Orléans. Edition, traduction, commentaire, hrsg. v. Odile DUBREUCQ, Diss. masch. Paris 2007 (im weiteren zitiert als: Le *De Institutione*), diese ist allerdings nur schwer zugänglich und leicht mit der ebenso schlecht zugänglichen Edition des zweiten Buches Le *De institutione laicali* du Jonas de Orléans. Edition, traduction, commentaire du livre deux, chapitre un a seize, hrsg. v. Odile DUBREUCQ, Diss. masch. Lille 1986, deshalb wird hier die ältere Edition durch die PL immer mitgenannt: Jonas von Orléans: *De institutione laicali*, Sp. 122–278. Die *Institutio regia* liegt in einer gut zugänglichen Neuedition vor: Jonas d'Orléans: *Le métier du roi*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index, hrsg. v. Alain DUBREUCQ, Paris 1995. Siehe auch: ANTON, Hans Hubert: *Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters*. Darmstadt 2006 (FSGA 45), S. 12–14, 47–99; ANTON, Hans Hubert: *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*. Bonn 1968. In den Texten finden sich auch Parallelen zum Konzil von Paris, siehe HARTMANN: *Die Synoden*, S. 154 f.; PATZOLD: *Episcopus*, S. 152–168; Le *De Institutione*, S. 28–30. Zum Konzil von Paris siehe S. 213–216 in der vorliegenden Arbeit.

535 Zur Schwierigkeit der genauen Datierung siehe SCHARF: *Studien zu Smaragdus und Jonas*, S. 353–384. SEDLMEIER: *Die laienparänetischen Schriften*, S. 200–208, plädiert für die Entstehung der Schrift in der Zeit zwischen 818 und 828. Allgemein zum Werk siehe Le *De Institutione*.

536 SEDLMEIER: *Die laienparänetischen Schriften*, S. 220 f., S. 257.

537 SEDLMEIER: *Die laienparänetischen Schriften*, S. 217 f.

538 Le *De Institutione*, I 11, S. 428–433; Jonas von Orléans: *De institutione laicali*, I 11, Sp. 143 f., Sp. 147–151. Siehe zu diesen Abschnitten SEDLMEIER: *Die laienparänetischen Schriften*, S. 278–284.

grundsätzliches Interesse gilt dem Zusammenspiel zwischen menschlicher Handlung, heiligem Raum und göttlicher Präsenz. Ausgangspunkt von Jonas' Überlegungen zu den Themen ist die Feststellung, dass es Menschen gebe, die, obwohl sich eine Kirche in ihrer Nähe befinde und die Bibel zum Kirchenbesuch aufgerufen habe, die Kirche nur gelegentlich besuchten. So kämen die Gläubigen kaum einmal zu Festtagen zur Kirche. Außerdem seien die Motive des Kirchenbesuchs und die Haltung der Menschen selbst kritikwürdig, denn in der Kirche würden sie nicht dem Wort Gottes lauschen, sondern sich vielmehr mit weltlichen Dingen beschäftigen, und niemand würde das Wort Gottes hören.⁵³⁹ Solches Verhalten sei nicht richtig, da jeder Tag ein Tag des Herrn und dementsprechend zu begehen sei. Um die Geltung der Kirchen und damit gleichzeitig die Bedeutung des Kirchengebäudes zu unterstreichen, wendet sich Jonas dann in eschatologischer Perspektive jüdischen Bräuchen und christlicher Gegenwart zu. So erbauen die Christen – dem Jerusalemer Tempel gleich – Kirchen zur Ehre Gottes und aus Liebe zu ihm. In den Kirchen vergießt man jedoch nicht mehr wie im Tempel das Blut der Opfertiere; dort werden nun der Leib und das Blut Christi bereitet und von den Gläubigen empfangen.⁵⁴⁰ Die Argumentation basiert auf der Idee, dass durch Christi Wirken die Ablösung des materiellen Opfers vom spirituellen möglich geworden ist und sich dadurch auch der Kult gewandelt hat.

Ganz im Einklang mit den exegetischen Modellen seiner Zeit sieht Jonas in den jüdischen Gepflogenheiten ein Vorbild der eigenen Glaubenspraktiken, die sich nicht in einfacher Nachahmung erschöpfen, sondern eine Weiterentwicklung reflektieren. Zum Ausdruck kommt der Gedanke vor allem in der Aussage, dass, wenn schon dem jüdischen Tempel so viel Verehrung zukam, die christlichen Tempel in einem noch höheren Maße durch Gottesdienste und ständige

539 Le *De Institutione*, I 11, S. 428–430: „*Vereor, inquit, ne sitis matri vestrae Ecclesiae in tristitia et gemitu, cum non conuenitis ad audiendum Dei uerbum, et uix festis diebus ad ecclesiam proceditis, et hoc non tam desiderio uerbi quam studio solemnitatis, et publicae quodammodo remissionis obtentu. Quid igitur ego faciam cui dispensatio uerbi credita est? Vbi uel quando uestrum tempus inueniam? Plurimum ex hoc, immo pene totum mundanis occupationibus tenitis. In foro aliud, aliud in negotiatione consumitis; alius litibus uacat, et ad audiendum Dei uerbum nemo aut pauci admodum uacant. (...)*“ Jonas von Orléans: *De institutione laicali* I 11, Sp. 143. Jonas' Ausführungen basieren hier auf Origenes: *Die Homilien zum Buch Genesis* 10,1, S. 194–197; siehe Le *De Institutione*, I 11, S. 431, Anm. 3.

540 Le *De Institutione*, I 11, S. 430: *Quia ergo christiani instar templi Hierosolimitani, ubi sanguis brutorum animalium effundebatur, basilicas in amore et honore Dei construunt, ubi non iam sanguis taurorum effunditur, sed corpus et sanguis Christi conficitur et a fidelibus percipitur; et Deus tam euidentibus oraculis loca nomini suo dicata inhabitare ibique supplicum preces se exaudire polliceri dignatur (...)*. Jonas von Orléans: *De institutione laicali* I 11, Sp. 144.

Gebete geehrt werden müssten.⁵⁴¹ In diesem Zusammenhang rügt Jonas auch jene, die ihre eigenen Kapellen (*aediculae*) errichten, um dort das Opfer zu feiern, und deshalb die Kirchen, welche durch den Dienst der Priester dem Namen des Herrn gewidmet seien, vernachlässigten. Die Achtlosigkeit den Kirchen gegenüber äußert sich in ausbleibenden Gottesdiensten und Gebeten. Grundlegend scheint hier der Gedanke der Reziprozität: Gott ist nur an jenem Ort, an dem er die richtige Verehrung findet. Damit die Kirche ihre Funktion als Stätte der Begegnung mit Gott nicht einbüßt, muss die Kommunikation beständig sein.⁵⁴² Die zentrale Stellung der Kirchen, an die Kapellen nicht anschließen können sollen, ist die in der Kirche ständige durch die Priester gewährleistete richtige Verehrung Gottes. Dass die Kirche der richtige Ort ist, verbürgt wiederum die göttliche Wahl der Kultstätte, wie sie im Alten Testament geschildert ist. Mit alttestamentlichen Zitaten belegt Jonas deshalb, dass es Gottes Wille sei, den Ort, an dem er verehrt wird, selbst zu bestimmen. Der Bibel folgend sollen die Opfer nicht an jedem Ort dargebracht werden, sondern nur an der Stelle, die sich Gott erwählt hat. Da die Kirche demnach der einzige Ort ist, den Gott auserwählt hat, kann der Fokus der Gottesverehrung auch nur hier liegen. Es ist wahrscheinlich, dass Jonas damit auf die Unterscheidung zwischen geweihten Kirchen, die durch die Weihe von Gott anerkannt wurden, und anderen Verehrungsorten verweist. Mit der Einengung des Kultes auf geweihte Kirchen geht gleichzeitig einher, dass Laien zur Legitimation des Kultortes den Bischof benötigen und so die Möglichkeiten, von der Kirchenhierarchie ungewollte Kirchen zu nutzen, verengt werden sollen. Die wiederholte Mahnung Jonas', die Kirche zu besuchen und dort zu beten, spricht für eine Vorstellung von der besonderen Wirkmächtigkeit des Gebetes an einem Ort, an dem Gottes Anwesenheit verbürgt ist. Offensichtlich ist zudem, dass die Wahl des Ortes eng mit der Aufforderung zum Opfer zusammenhängt. Dadurch lässt sich nun auch der häufig wiederkehrende Appell, in der Kirche zu beten, er-

541 Interessant ist diese Feststellung vor allem in Bezug auf die *Capitulatio de partibus Saxoniae*, deren erstes Kapitel eine ähnliche Vorstellung reflektiert: MGH Capit., 26. *Capitulatio de partibus Saxoniae* 775–790 c. 1, S. 68: *Constitute sunt primum de maioribus capitulis. Hoc placuit omnibus, ut ecclesiae Christi que pro modo construuntur in Saxonia et deo sacratae sunt, non minorem habeant honorem sed maiorem et excellentiorem quam vana [sic!] habuissent idolorum.*

542 Le *De Institutione*, I 11, S. 432: *Non igitur, sicut se habet quorundam reprehendenda et emendanda consuetudo, propter aediculas quas sibi ad uotum suum construunt, ibique Deo sacrificium offerri posse et debere contendunt, templa per sacerdotum ministerium nomini diuino dicata penitus sunt neglegenda ac relinquenda: praesertim cum Dominus dicat in lege: „Ad locum quem elegerit Dominus Deus de cunctis tribubus uestris, ut ponat nomen suum ibi et habitet in eo, uenietis et offeretis illo loco holocausta ac uictimas uestras (Deut. XII,5)“ et post pauca: „Caue ne offeras holocausta tua in omni loco quem uideris sed in eo quem elegerit Dominus in una tribuum tuarum (Ibid., 13).“ Jonas von Orléans: *De institutione laicali* I 11, Sp. 144.*

klären. Das Wohnen Gottes und das Opfer bedingen sich gegenseitig: Zum einen darf das Opfer nur an dem Ort ausgeführt werden, den Gott auserwählt hat, zum anderen ist das Opfer Affirmation des Wohnens Gottes am Ort seines Vollzugs.

Neben dem häufigen Kirchenbesuch zum Gebet mahnt Jonas in einem anderen Kapitel ferner das rechte Verhalten in der Kirche an. Indem er Beda zitiert, steht am Beginn des Kapitels wiederum ein Negativbeispiel: Viele Gläubige würden das Gebet nicht mit dem Herzen nachvollziehen und den Geist schweifen lassen und sich nicht auf das Gesagte konzentrieren. Urheber dieses Verhaltens sei der Teufel, der aus Neid auf die Gnadenwirkung des Gebetes die Menschen durch Schädliches und Trugbilder vom Gebet abhalte.⁵⁴³ Damit verdeutlicht sich jedoch auch, dass der Kampf zwischen Gott und dem Teufel um die Seele der Menschen selbst in der Kirche nicht ruht. Jedes Fehlverhalten ist damit nicht nur ein Beleg für die Schwäche des einzelnen Menschen, sondern stellt gleichzeitig eine außerordentliche Bedrohung aller dar, da es den Einbruch des Teufels in die besondere Kommunikationssituation mit Gott bedeutet. Es sind nicht nur die Bedrängnis durch den Teufel und der drohende Verlust des Seelenheils, die das Fehlverhalten in der Kirche verwerflich machen, sondern auch das Bibelwort. So unterstreicht Jonas seine Argumentation mit dem in karolingischer Zeit vielfach belegten und ebenfalls das Gebet in der Kirche betonenden Zitat: „Mein Haus soll ein Haus des Gebetes sein und keine Räuberhöhle“.⁵⁴⁴ Das Zitat ist häufig in paulinischer Tradition und damit eher auf die Seele des einzelnen und deren Reinerhaltung angewendet worden. Jonas gebraucht das Zitat jedoch eindeutig in Bezug auf das Kirchengebäude.

Die enge Verbindung zwischen dem Verhalten in der Kirche und dessen Wirkung auf den Raum erhellt der nächste Abschnitt, der nicht mehr um das Verhalten in der Kirche kreist, sondern die Hinwendung zu Gott in den Mittelpunkt der Überlegungen stellt. Wiederum legt Jonas nicht seine eigenen Gedanken dar, sondern greift einen Ausschnitt aus einer Predigt des Origenes auf, um seinen Standpunkt zu verdeutlichen.⁵⁴⁵ Origenes geht es in erster Linie

543 Le *De Institutione*, I 13, S. 440: *Quod antiqui hostis instinctu fieri nemo est qui animaduertere nequeat; sciens enim utilitatem orandi et hominibus inuidens gratiam impetrandi, inmittit orantibus multimoda cogitationum leuium, et aliquando etiam turpium nocentiumque fantasmata, quibus orationem impedit* (...). Jonas von Orléans: *De institutione laicali* I 13, Sp. 147. Vgl. MGH Conc. II 2, 50. Concilium Parisiense A. 829, c. 66, S. 664–666. Vgl. außerdem S. 213–216 in der vorliegenden Arbeit.

544 Le *De Institutione*, I 13, S. 440: *Quod autem domus Dei non sit huiusmodi inlicitarum actionum sed potius orationum, Dominus docet in Euangelio dicens: „Domus mea, domus orationis est. Vos autem fecistis eam speluncam latronum“* (Lk 19,46). Vgl. z. B. MGH Capit. I, 22. Admonitio generalis, 789. m. Martio 23, c. 71, S. 59.

545 Vgl. SEDLMEIER: *Die laienparänetischen Schriften*, S. 281, Anm. 178; Le *De Institutione*, I 13, S. 443, Anm. 3.

um die Hinwendung zu Gott während der Lesung und nicht um den heiligen Ort. Seinen Ausführungen zufolge wendet sich nur derjenige Gott zu, der Abstand von bestimmten Verhaltensweisen nimmt. Derjenige, der sich z. B. mit weltlichen Geschäften, Geld sowie weltlichem Ruhm befasst, wende sich gegen Gott. Zur Hinwendung zu Gott gehört auch, dass die Lesungen gehört werden. Als problematisch erscheint es ihm, dass sich einige in den abgelegenen Bereichen des Gotteshauses mit weltlichem Geschwätz beschäftigen, anstatt zuzuhören.⁵⁴⁶ Zu dem Themenfeld zieht Jonas auch eine fälschlich Augustinus zugeschriebene und eigentlich aus der Feder Caesarius' von Arles stammende Predigt heran.⁵⁴⁷ Ihr entnimmt er, dass man in der Kirche nicht streiten oder schwätzen, sondern für das eigene Seelenheil beten und den heiligen Schriften lauschen soll. Diejenigen, die schwätzen und deshalb das Wort Gottes nicht hören und andere jenes nicht hören lassen, müssen sich vor dem Jüngsten Gericht für ihr Verhalten verantworten. Jonas führt aus, dass es für jene, die so handelten, besser gewesen wäre, erst gar nicht zur Kirche zu kommen, denn sie würden den Zorn Gottes erregen. So sei man mit kleinen Sünden in die Kirche gekommen und mit großer Schuld aus der Kirche zurückgekehrt. Denn in der Kirche solle man sich nicht mit Streitigkeiten beschäftigen, sondern beten, und Gott nicht durch Zank beleidigen, vielmehr solle man versuchen, durch Unterwerfung seine Gnade zu erlangen. Durch falsches Benehmen häufe man auf die ursprüngliche Sünde noch mehr Sünden.⁵⁴⁸ Unter Zuhilfenahme einer Schrift Bedas schließt Jonas hier das in karolingischer Zeit immer wieder verwendete Beispiel der Tempelreinigung durch Jesus als Begründung an.⁵⁴⁹ In diesem Zusammenhang soll das biblische Beispiel nochmals die Wichtigkeit des richtigen Verhaltens in der Kirche unterstreichen. Im Folgenden verläuft die Argumentation wieder entlang des bereits bekannten Musters: Dummheiten,

546 Le *De Institutione*, I 13, S. 440–42: *Dicendum nobis prius est quid sit homo auersus a Domino, ut scire possimus quid sit conuersus. (...) Omnis qui, cum legitur Moyses, de negotiis saeculi, de pecunia, de lucris sollicitudinem gerit, auersus est. (...) Alii ne hoc ipsum quidem patienter expectant quod lectiones in ecclesia recitentur; alii uero nec si recitentur sciunt, sed in remotioribus dominicae domus locis saecularibus fabulis occupantur.* Jonas von Orléans: *De institutione laicali* I 13, Sp. 147. Vgl. Origenes: In Exodum Homilia XII 2, S. 356.

547 Le *De Institutione*, I 13, S. 442–444. Jonas von Orléans: *De institutione laicali* I 13, Sp. 148. Zur fälschlichen Zuordnung siehe SEDLMEIER: Die laienparänetischen Schriften, S. 282, Anm. 179; Le *De Institutione*, I 13, S. 443, Anm. 5.

548 Le *De Institutione*, I 13, S. 442: *Augustinus in homeliis ad populum: Quando conuenitis, inquit, ad ecclesiam, pro peccatis uestris orate. Nolite scandala concitare aut otiosas fabulas dicere. In ecclesia stantes nolite uerbosari, sed sacras scripturas patienter audite. Qui enim in ecclesia uerba uana locutus fuerit et pro se et pro aliis rationem redditurus est in die iudicii, quia uerbum Dei nec ipse audit, nec alios audire permittit. (...) Isti enim etsi cum minoribus peccatis ad ecclesiam veniunt, cum multis criminibus de ecclesia reuertuntur.* Jonas von Orléans: *De institutione laicali* I 13, Sp. 148.

549 Le *De Institutione*, I 13, S. 444; Jonas von Orléans: *De institutione laicali* I 13, Sp. 149.

weltliche Zusammenkünfte (*convivia*), Hass und allerart Ablenkungen sind in der Kirche zu unterlassen, da sie Sünden auf Sünden häufen.⁵⁵⁰ Man soll nicht nur das eigene Verhalten, sondern auch das der anderen korrigieren. Fehler müssen vor allem in jenem Haus des Gebetes behoben werden, wo der Leib des Herrn geweiht wird und die Engel ohne Zweifel immer anwesend sind.⁵⁵¹ Am Ende seiner Ausführungen wiederholt Jonas nochmals in eigenen Worten die Mahnung, dass in der Kirche nichts Unehrlisches gedacht, gesagt noch getan werde, denn anstatt Sündenvergebung zu erlangen, würde man so nur Sünden anhäufen.⁵⁵²

Immer wieder verweist Jonas von Orléans also auf die besondere Bedeutung der Kirche als von Gott erwählten Begegnungsort zwischen sich und den Menschen. Das Verhalten in der Kirche gehört zur Glaubenspraxis, und an seiner Reglementierung lässt sich die Untrennbarkeit von Handlung und innerer Überzeugung ersehen. So stellt Jonas häufig einen Zusammenhang zwischen äußerer Handlung, inneren Zuständen und deren Wirkung her: Das Fehlverhalten entfernt die Gläubigen von ihrem Ziel, dem Seelenheil.

Obwohl Jonas das Kirchengebäude zum Zentrum der religiösen Praxis erhob, war er sich dessen bewusst, dass die Hervorhebung in Spannung zu dem Glauben, Gott sei überall, stand. Daher fügt Jonas seiner Schrift ein Kapitel bei, das sich mit dem Gebet außerhalb der Kirche beschäftigt. In jenem erklärt er, dass das Gebet außerhalb der Kirche nur erlaubt sei, wenn sich kein Kirchengebäude in der Nähe befinde oder keine Reliquien vorhanden seien, weil Gott überall ganz, gegenwärtig und wunderbar sei.⁵⁵³ Die Tatsache, dass neben dem Kirchengebäude die Reliquien als Voraussetzung für ein gelungenes Gebet genannt werden, macht deutlich, dass Jonas einen materiell sichtbaren Zugang zum Göttlichen als zu bevorzugen ansah. In seiner Logik verbürgt die Materialität die Anwesenheit des Göttlichen. Das sich hieraus ergebende Paradoxon,

550 Le *De Institutione*, I 13, S. 444: *Beda in homilia Evangelii uicisima: Insuper et arguentes se pro huiusmodi stultitia conuiciis odiisque uel detractationibus insequuntur, addentes uidelicet peccata peccatis (...)*. Jonas von Orléans: *De institutione laicali* I 13, Sp. 149. Jonas stützt sich hier auf Beda: *Homiliarium Evangelii libri II*, 1; siehe hierzu Le *De Institutione*, I 13, S. 444.

551 Le *De Institutione*, I 13, S. 446: *Et maxime in ipsa domo orationis, ubi corpus Domini consecratur, ubi angelorum praesentia semper adesse non dubitatur (...)*. Jonas von Orléans: *De institutione laicali* I 13, Sp. 149.

552 Le *De Institutione*, I 13, S. 446: *Quapropter summo opere omnibus fidelibus procurandum est ut nihil in ecclesia inhonestum aut cogitatione aut dicto aut facto gerant, ne forte, peccatis pro quibus absoluendis confluerant peccata accumulantes, non absolutionem peccatorum adquirant, sed magis funes quibus quodammodo ligentur sibi accumulent*. Jonas von Orléans: *De institutione laicali* I 13, Sp. 149.

553 Le *De Institutione*, I 14, S. 448: (...) *quod Deus non sit minus in parte quam in toto, sed ubique totus, ubique praesens, ubique mirabilis*. Jonas von Orléans: *De institutione laicali* I 14, Sp. 150.

dass Gott eigentlich überall ist, aber nur die Kirche durch seine Anwesenheit zu einem heiligen Ort wird, löst Jonas nicht auf.

Jonas von Orléans beschäftigt sich fernerhin mit der Frage, ob Frauen, die gerade niedergekommen sind, menstruieren oder sexuellen Kontakt hatten, die Kirche betreten dürfen. Seine Schrift legt damit über die Bußbücher und das Bischofskapitular Isaaks von Langres hinaus Zeugnis davon ab, dass die Frage eines reinen Körpers bei der Zugangsbeschränkung zur Kirche noch im 9. Jahrhundert im Frankenreich durchaus eine Rolle spielte.⁵⁵⁴ Bezeichnenderweise verhandelt er das Problem nicht im Verbund mit den Kapiteln, die sich mit dem Gebet und dem Verhalten in der Kirche befassen, sondern in einem Abschnitt, der sich mit jeder Art von Befleckung beschäftigt. Jonas bedient sich einer Argumentation, die letztlich darauf abzielt, zu erklären, warum die Christen alttestamentliche Gesetze einhalten sollen, die für sie eigentlich keine Gültigkeit mehr beanspruchen können. So konzidiert er, dass die Christen eben nicht mehr durch das Gesetz niedergedrückt sind, weil sie durch die Gnade Christi und durch sein Mysterium befreit sind und damit die Gesetze des Alten Testaments nun in spiritueller Weise zu lesen und auszulegen sind, dennoch sollten die christlichen Frauen wegen der Würde des Körpers der Reinheitsanforderung folgen.⁵⁵⁵ Deshalb hielten sich in einigen Provinzen Frauen, wenn sie niedergekommen waren oder ihren Blutfluss hatten, der Kirche fern. Ob aus dieser Aussage folgt, dass es sich um einen regional begrenzten Brauch handelt, muss offen bleiben. Um seinen Standpunkt zu unterstreichen, greift Jonas auf die Argumentation Gregors des Großen zum Thema zurück. Die Ausführungen Gregors des Großen kamen im 7. Jahrhundert auf die Anfrage des Mönchs Augustinus zustande, der jener Sitte bei der Mission in England begegnet war.⁵⁵⁶ Schon in Gregors Brief steht die Überlegung im Vordergrund, dass ein solches Verbot eigentlich nicht mehr gelten könne, da die Schriftauslegung die relevanten Textstellen nur in spiritueller Weise und nicht literal zu verstehen habe. Damit gibt es für Frauen, die niedergekommen sind oder menstruieren, kein

554 Als Beispiel mag hier dienen: Poenitentiale XXXV Capitulum, X § 5, S. 513: *Mulieres menstruuo tempore non intrent in aecclesiam, neque communicent, nec sanctimoniales nec laice, quod si presumpserint, III ebdom. penit.* Und der folgende Paragraph: Poenitentiale XXXV Capitulum, X § 6, S. 513: *Beatus vero Gregorius papa romanus menstruae utrumque concessit, quod hic prohibetur, sed et laude eas dignas dixit, si pro humilitate ab his temperent.* Siehe zudem MGH Capit. episc. II, Isaak von Langres, 11 c. XVIII, S. 236.

555 *Le De Institutione*, II 10, S. 562: *Quoniam populus fidelis ab oneribus legis quibus adhuc propter incredulitatem suam iudaicus deprimitur populus per gratiam Christi sit immunis, quoniam spiritalis est et spiritaliter legem intellegit et diiudicat, sunt tamen quaedam quae mos christianus, saluo mystico intellectu, ob honestatem munditiamque corporis iuxta legis litteram hactenus servat.* Jonas von Orléans: *De institutione laicali* II 10, Sp. 187.

556 *Le De Institutione*, II 10, S. 562–564; Jonas von Orléans: *De institutione laicali* II 10, Sp. 187. Siehe allgemein zu diesem Brief MEENS: *Questioning Ritual Purity*; LUTTERBACH: *Sexualität im Mittelalter*, S. 91–93.

explizites Verbot, das Kirchengebäude zu betreten. Gleichzeitig gesteht er jedoch zu, dass eine Frau zu loben sei, die in diesen Zuständen die Kommunion nicht einnimmt.⁵⁵⁷ Außerdem erklärt er, dass es in Rom seit alters her Sitte sei, dass sich Männer, die bei ihrer Frau gelegen hätten, vor dem Besuch des Gotteshauses waschen. Jonas schließt sich dieser zweischneidigen Auffassung an, indem er das Kapitel mit der Feststellung beendet, dass Christen nicht die Kirche betreten sollen, wenn sie nicht körperlich und im Herzen rein sind.⁵⁵⁸ Auch dieser Gedanke ist nicht neu, er wurde bereits 813 in einem herrscherlichen Kapitular formuliert.⁵⁵⁹

Der Problematik, dass die Christen nicht mehr den Gesetzen des Alten Testaments folgen müssen, ist sich Jonas wohl bewusst. Dementsprechend betont er, dass die Christen die Zustände des Alten Testaments durch das Mysterium Christi überwunden haben und deshalb dazu befähigt sind, die alttestamentliche Geschichte als Ausdruck geistiger Wahrheiten zu lesen. Gleichzeitig erkennt er jedoch an, dass das Alte Testament in Fragen der körperlichen Reinheit Gültigkeit besitzt. Unbestreitbar verdeutlicht sich an seiner Argumentation die Vorstellung, dass die im Alten Testament verzeichneten göttlichen Anweisungen als Direktiven für die eigene Zeit zu sehen seien. Das zeigt einmal mehr, dass es im Frühmittelalter nur schwer möglich erschien, das Alte Testament rein spirituell auszulegen, da das Wort Gottes zu allen Zeiten Gültigkeit beanspruchen konnte und damit seine Äußerungen aus dem Alten Testament nicht einfach überholt waren. Wie so häufig im theologischen Diskurs der Karolingerzeit lässt sich auch bei Jonas der Rückgriff auf das Alte Testament aus einer Denkfigur ableiten, die die Jetztzeit in eine Verbindung mit der heilsgeschichtlichen Vergangenheit stellt.⁵⁶⁰

In mehreren Schritten und anhand immer neuer Belegstellen kreist Jonas von Orléans wiederholt um das Thema des Verhaltens. Dabei argumentiert er anhand eines Zitatenschatzes, der in karolingischer Zeit bereits tief verwurzelt ist. Auch in der Themenwahl ist Jonas konservativ, so greift er die Gegenstände der königlichen und bischöflichen Kapitulariengesetzgebung auf, indem er sich mit dem Fehlverhalten in der Kirche, dem Verbot der Liturgie an anderen Orten und dem Zutritt von Frauen zum Gotteshaus beschäftigt. In Jonas' Schrift verdeutlicht sich die Motivation hinter den Normierungsversuchen, die wohl der grundlegenden Überlegung geschuldet sind, dass Handlungen eine Wirkung

557 MGH Epp. II 2, Gregorii I Registri XI 56, S. 340: *Sanctae autem communionis mysterium in eisdem diebus percipere non debet prohiberi. Si autem ex veneratione magna percipere non praesumit, laudanda est, sed si perceperit, non iudicanda.*

558 Le *De Institutione*, II 10, S. 564: *Intelligent ergo quod ecclesiam Christi ingressi corpus et sanguinem eius non nisi mundo corpore puroque corde percipere debeant.* Jonas von Orléans: *De institutione laicali*, II 11, Sp. 188.

559 *Capitulare generale Caroli Magni* (a. 813), c. 7, S. 136.

560 DE JONG: *Old Law and New-Found Power*, S. 172.

auf das Seelenheil haben. So steht im Mittelpunkt seiner Darlegungen die Warnung vor der Anhäufung neuer Sünden statt der Anweisungen zur Erlangung der Sündenvergebung. Denn die Kirche ist eigentlich der Ort der Erlangung der Gnade und damit des Seelenheils durch die dort verbürgte Anwesenheit Gottes. Seine Gedankenführung geht aber noch darüber hinaus, denkt man daran, dass er die Kirche und Reliquien zu den zentralen Orten des Gebetes erhebt. Das Gebäude wird zum örtlichen Fokus der Bemühungen um Seelenheil. Indem man sich jedoch gerade an diesem Ort fehlerhaft verhält, erlangt man das Gegenteil. Jonas fordert allerdings nicht nur die seelische Reinheit derjenigen ein, die die Kirche besuchen, sondern verlangt – wenn auch nicht ebenso nachdrücklich – deren körperliche Reinheit. Die Vorstellung des Raumes ist nicht von einer materiellen Heiligkeit, sondern von der Anwesenheit Gottes geprägt. Dennoch ist evident, dass für Jonas gerade das Kirchengebäude in seiner Materialität die Begrenzung einer besonderen Gottesgegenwart aufzeigt.

4.3 Walahfrid Strabos *Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum*: Das Haus Gottes als Ort der Belehrung

Welche zentrale Rolle das Kirchengebäude im religiösen Diskurs innehatte, zeigt das Werk Walahfrid Strabos, das er 840–42 verfasste.⁵⁶¹ Der *Libellus de exordiis et incrementis* lässt sich als eine Geschichte der Liturgie beschreiben.⁵⁶² Walahfrids Vorgehen ist für seine Zeit ungewöhnlich, da er sein Material in historischer Perspektive präsentiert; es ist sein Anliegen, die Entwicklung der Liturgie beschreibend nachzuvollziehen.⁵⁶³ Obwohl die Liturgie im Vordergrund von Walahfrids Interesse steht, wendet er sich Themen zu, die nicht direkt zur Liturgie zählen, diese aber im weitesten Sinne betreffen.⁵⁶⁴ Im Rahmen der Beschäftigung mit der Liturgie verfasst er auch zwei Kapitel, die sich dem Verhalten in der Kirche widmen. Eines der Kapitel handelt davon, was an Orten, die Gott geweiht sind, getan werden soll, das andere davon, was dort nicht getan werden soll.⁵⁶⁵ Walahfrid richtet seine Argumentation an biblischen Beispielen aus, so beginnen seine Darlegungen über die Dinge, die an geweihten Orten getan werden sollen, mit Rückbezügen auf die Bibel. Walahfrid formuliert seine Ideen – wie in der Karolingerzeit üblich – auf der Basis, dass Gott sein

561 Eine Einführung in das Werk findet sich in Walahfrid Strabo's *Libellus de exordiis et incrementis*, S. 1–37 (Introduction). Zur Datierung siehe dort S. 21–22.

562 Walahfrid Strabo's *Libellus de exordiis et incrementis*, S. 1–37 (Introduction), bes. S. 12.

563 Walahfrid Strabo's *Libellus de exordiis et incrementis*, S. 1, S. 12–21.

564 Walahfrid Strabo's *Libellus de exordiis et incrementis*, S. 12 f.

565 Walahfrid Strabo's *Libellus de exordiis et incrementis*, c. 10 Quid fieri debeat in locis Deo consecratis, S. 84–87, c. 11, Quid item non debeat, S. 86–89.

Haus als ein Haus des Gebetes bezeichnet habe. Dem fügt er die Worte eines Psalms hinzu, in dem es heißt: „Ich werde Dein Haus betreten; ich werde Gottesdienst halten in Deinem heiligen Tempel, in Furcht vor Dir“.⁵⁶⁶ Übergangslos wendet er sich dann, um die Besonderheit des Ortes der Verehrung zu konturieren, der Jakobsgeschichte zu. Indem er berichtet, Jakob habe die Anwesenheit der Engel an geheiligten Orten erkannt, denn er habe sie auf der Himmelsleiter auf- und absteigen gesehen, hebt Walahfrid die besondere Nähe geheiligter Orte zu Gott hervor.⁵⁶⁷ Er präsentiert aber nicht nur wie hier die Kirche als einen Ort der Begegnung mit Gott im Gebet, sondern auch als Ort der Belehrung der Menschen; damit nimmt er eine zweite funktionale Akzentsetzung vor, die weniger konventionell ist. Wiederum illustriert er seine Argumentation mit biblischen Beispielen: Schon Moses habe gezeigt, dass das Volk im Tempel Unterweisung erfährt. Ferner habe Christus häufig im Tempel gelehrt. Außerdem habe Petrus mit Johannes im Tempel gebetet, Paulus dort Gelübde abgelegt, und alle Apostel hätten dort gelehrt.⁵⁶⁸ Eindeutig verortet er damit die Funktion des Kirchengebäudes in Gebet und Belehrung. Dem biblischen Modell fügt er noch eine etymologische Erklärung⁵⁶⁹ der Bezeichnung des Gotteshauses als *oratorium* hinzu, die in erster Linie dazu dient, seine Interpretation der biblischen Stellen zu stützen. Demgemäß erklärt Walahfrid, dass das Haus Gottes nicht nur *oratorium* genannt werde, weil dort Gebete stattfinden, sondern auch weil dort gelehrt werde. *Oratio* (Gebet) sei nicht nur ein Begriff für eine demütige Bitte, sondern auch für die rationale Rede.⁵⁷⁰ Mit der Konzeption der Kirche als einem Ort des Gebets und der Unterweisung gehen einige Verhaltensmaßregeln einher, die Walahfrid in seinem nächsten Kapitel über die Dinge, die in der Kirche nicht getan werden sollen, darlegt. Ganz in der karolingischen Tradition beginnt er seine Ausführungen mit der

566 Walahfrid Strabo's *Libellus de exordiis et incrementis*, c. 10, S. 84: (...) *et psalmista „Introibo in domum tuam, adorabo ad templum sanctum tuum in timore tuo“* (...). Vgl. Ps 5,8.

567 Walahfrid Strabo's *Libellus de exordiis et incrementis*, c. 10, S. 84: *Angelorum etiam praesentiam in locis talibus haberi et Iacob agnovit, quando scala in Bethel erecta vidit angelos ascendentes et descendentes* (...).

568 Walahfrid Strabo's *Libellus de exordiis et incrementis*, c. 10, S. 84: *Dominus (...) creberrime in evangelio repperitur in templo sermonem fecisse, sicut et in passione sua fatetur „se palam in sinagogis docuisse et in templo, quo omnes Iudei conveniunt.“ Sed et Petrus cum Iohanne in templo oravit, et Paulus vota persolvit, et omnes apostoli docuerunt.*

569 Es ist eine Besonderheit von Walahfrids Werk, nicht nur biblische Vorbilder, sondern auch etymologische Erläuterungen anzuführen, vgl. Walahfrid Strabo's *Libellus de exordiis et incrementis*, S. 236 (Anm. zu 485.20–24).

570 Walahfrid Strabo's *Libellus de exordiis et incrementis*, S. 236 (Anm. zu 485.23). Ebd. c. 10, S. 84: *Unde cum eadem domus Dei oratorium dicatur, potest et a deprecationibus in ea faciendis et a locutione doctrinae ita dicta putari, quia oratio est oris ratio et non tantum humilis postulatio, verum etiam rationabilis intellegitur hoc nomine locutio.*

Vertreibung der Händler aus dem Tempel, in der sich schon begründet habe, dass in einem Gott geweihten Gebäude keine weltlichen Verhandlungen stattfinden dürften.⁵⁷¹ Schließt sich in anderen Texten an diese Feststellung die Ermahnung an, Gott nicht zu erzürnen, damit das Seelenheil aller nicht gefährdet werde, schlägt Walahfrid Strabo einen ganz anderen Weg ein: Er wendet sich dem Thema der Versammlungen in der Kirche anhand des zweiten Briefs des Paulus an die Korinther zu: Der Apostel habe die Korinther aufgefordert, keinen Streit und keine Bankette in der Kirche abzuhalten.⁵⁷² Daher habe bereits Benedikt in seiner Regel niedergelegt, dass das *oratorium* (Gebetshaus) nur für das Gebet da sei und dort nichts anderes ausgeführt oder aufbewahrt werden solle.⁵⁷³ Anhand dieser Beispiele zeige sich, so Walahfrid, dass es sündig sei, sich ohne Notwendigkeit in der Kirche zu versammeln oder die heiligen Orte in Scheunen oder Warenlager zu verwandeln. Zudem hätten die Kanones aus diesem Grund Versammlungen (*convivia*) oder Bankette (*prandia*) in der Kirche verboten, außer eine Reise mache sie notwendig.⁵⁷⁴

Walahfrids Argumentation in diesen beiden Kapiteln verläuft anders als in den normativen Quellen der karolingischen Zeit üblich. So verwendet er nur einen geringen Teil des traditionell genutzten Zitatenschatzes zum Verhalten in der Kirche. Er macht zum Beispiel die Anwesenheit Gottes in der Kirche nicht an den alttestamentlichen Aussagen zur Wahl des Kultortes durch Gott fest, sondern leitet sie aus der Jakobsgeschichte ab.⁵⁷⁵ Überhaupt ist die Präsenz Gottes in der Kirche für seine Betrachtung der Verhaltensweisen nicht zentral, auch wenn er die Kirche als Ort des Gebetes kennzeichnet; im Kern seiner Überlegungen steht vielmehr die Kirche als Ort der Vermittlung des Glaubens. Auch seine Ausführungen zu den Handlungen in der Kirche unterscheiden sich in den selben Punkten von den geläufigen Modellen: Zwar verwendet er den in karolingischer Zeit wohl prominentesten biblischen Verweis auf die Verhaltensbeschränkung in der Kirche, nämlich die Vertreibung der Händler aus dem Tempel, schließt dann jedoch Belege an, die nicht den gebräuchlichen Argumentationsvorlagen entspringen. Ferner fehlen die gängigen Hinweise auf die

571 Walahfrid Strabo's *Libellus de exordiis et incrementis*, c. 11, S. 86: *Alia vero negotiorum carnalium in Deo consecratis aedificiis [sic!] opera fieri non debere, ut non dicam, quae nusquam licent, sed et quaedam alia, quae alibi interdum veniabiliter exercentur, inde semovenda ipse Dominus ostendit, cum zelo domus Dei ductus vendentes et ementes eiecit de templo et per prophetam quodam loco queritur dicens: „Dilectus meus in domo mea fecit scelera multa“.*

572 Walahfrid Strabo's *Libellus de exordiis et incrementis*, S. 86.

573 Zu Walahfrids Zugang zur Regula Benedicti siehe Walahfrid Strabo's *Libellus de exordiis et incrementis*, S. 237–239 (Anm. zu 486.5–6).

574 In ähnlicher Weise sind die Gastmähler in der Kirche Gegenstand bischöflicher Kapitularien gewesen, siehe MGH Capit. episc. III, Statuta Bonifatii, c. XXI, S. 363.

575 Walahfrid Strabo's *Libellus de exordiis et incrementis*, S. 84.

Gefährdung des Seelenheils durch Fehlverhalten. Walahfrid beruft sich vielmehr auf die Autorität der Aussagen Paulus', Benedikts und der Kanones zur Fundierung des Verbotes. Der Rückbezug auf die Benediktsregel ist in den Quellen um 800 noch nicht zu finden. Ihre Benutzung durch Walahfrid belegt, dass die Bemühungen Ludwigs des Frommen, sie zur maßgeblichen Mönchsregel im Frankenreich zu machen, Früchte trugen.⁵⁷⁶ Die ungewöhnliche Herangehensweise Walahfrids dürfte sich kaum aus dem zeitlichen Abstand zu den im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts verfassten Texten erklären lassen, da deren Argumentationslinien bis an das Ende des Jahrhunderts stabil bleiben.⁵⁷⁷ Die Veränderung dürfte eher im anvisierten Publikum ihren Grund haben, da seine Ausführungen nicht der Unterweisung aller gelten, sondern sich spezifisch an Priester wenden.⁵⁷⁸ Er spricht die Priester als die Nachfolger der Apostel an und gibt ihnen Leitlinien an die Hand, mit Hilfe derer sie als Spezialisten die Funktion der Kultstätte verstehen sollen. Zwar ist die Kirche Versammlungsraum, jedoch sollte jedem deutlich sein, dass nicht jede Art der Versammlung dem Ort angemessen ist, allein die Zusammenkunft zwecks der Belehrung ist erlaubt. Nicht die Ermahnung zur Verbesserung des Kultes steht im Mittelpunkt von Walahfrids Interesse, sondern die kultische Ordnung.

576 SEMMLER: Die Beschlüsse.

577 Siehe in der vorliegenden Arbeit das Kapitel zu den Nachwirkungen, S. 231–244.

578 Walahfrid Strabo's *Libellus de exordiis et incrementis*, S. 15 (Introduction).

VI. Eine diachrone Spurensuche: Heiligkeitsvorstellungen im Spannungsfeld von normativen, liturgischen und erzählenden Quellen

Am Beginn des 10. Jahrhunderts nahm Regino von Prüm folgende Regelung in sein *Sendhandbuch* auf:

Indessen darf nicht auf die leichte Schulter genommen werden, was der Herr sagt: Mein Haus ist ein Haus des Gebetes. (*Matth. 21, 13*)

Wenn nämlich das Haus Gottes ein Haus des Gebetes genannt wird, muß es sein, wie es genannt wird, und es darf dort kein Geschäft abgewickelt oder etwas aufbewahrt werden. Denn wo der Leib des Herrn konsekriert wird, wo zweifellos die Engel gegenwärtig sind, wo die Reliquien der Heiligen verehrt werden, darf nichts Unanständiges erscheinen, was die Augen der zum Gebet Kommenden beleidigt; dort darf nichts zu sehen sein, was sich auf weltlichen Gewinn bezieht, sondern alles soll heilig, alles rein und nur zum Gottesdienst gehörig sein.¹

In der Regelung klingt an, wie vielschichtig die Vorstellung vom Kirchengebäude als heiligem Raum gewesen ist. Regino nennt die verschiedenen sichtbaren und unsichtbaren Zeichen der Manifestationen des Göttlichen in der Kirche: die Eucharistie, die Engel und die Reliquien. Im Mittelpunkt steht das Kirchengebäude als Ort des Gebetes, Regino bestimmt so die Kirche als Kommunikationsraum zwischen Gott und den Menschen. Definitorisch besonders interessant ist der letzte Teil der Aussage, der die Beschaffenheit des Raums näher bestimmt: Alles muss heilig, alles rein und zum Gottesdienst gehörig sein. Aus der Argumentation ergibt sich, dass Heiligkeit und Reinheit als Qualitäten zu einem gewissen Grad trennbar sind. Dennoch bedingen sich beide gegenseitig, so erschöpft sich Heiligkeit anscheinend nicht in der Reinheit, obwohl sie grundlegender Bestandteil der Heiligkeit ist.

Regino nimmt hier sehr differenziert ein Modell auf, das sich auch in anderen Quellen, wie beispielsweise dem transformatorischen Akt der Kirch-

1 Regino von Prüm: Das Sendhandbuch I 59, S. 66: *Interea non est leviter accipiendum, quod Dominus dicit: Domus mea domus orationis est. Si enim domus Dei orationis domus vocatur, hoc debet esse, quod dicitur, nec ibi aliud debet geri aut recondi. Ubi enim corpus Domini consecratur, ubi angelorum praesentia non dubitatur adesse, ubi sanctorum reliquiae reconditae venerantur, ne quid inhonestum appareat, quod oculos ad orationem venientium offendat, ne quid ibi videatur, quod ad lucrum temporale pertineat, sed omnia sancta, omnia munda et tantummodo ad ecclesiasticum ministerium pertinentia.* Die Übersetzung beruht auf der Wilfried HARTMANNs, siehe Regino von Prüm: Das Sendhandbuch I 59, S. 67.

weihe, findet. Die Kirchweihe reflektiert nämlich nicht nur die Idee, dass Gott die Kirche durch den Akt der Weihe als seine Wohnstatt anerkennt, sondern gleichzeitig die Vorstellung, dass der Teufel, d.h. die Unreinheit, durch die göttliche Kraft aus dem Kirchengebäude weicht.² Damit wird das Kirchengebäude schon im Kirchweihritus als geheiligter und gereinigter Ort zugleich definiert.

Diese Dichotomie prägt ferner die auf den Schutz des heiligen Ortes zielenden Normen, speisen sie sich doch aus der Befürchtung, die Beziehung zwischen Gott und Mensch könnte durch Fehlverhalten eine Beeinträchtigung erfahren;³ weitaus seltener rückt eine Heiligkeit des Kirchengebäudes in den Blick der Regelungen.⁴ Daher stellt sich die Frage, ob es überhaupt die Vorstellung eines materiell lokalisierten heiligen Ortes gab – und falls es eine solche gab, wie sie sich ausprägte. Die folgende Analyse will deshalb solche Fälle in den Blick nehmen, in denen Denkfiguren aufscheinen, die nicht nur im Rahmen der spirituellen Qualitätsveränderung argumentieren.

Betrachtet man die normativen Quellen zu den Vergehen im Kirchengebäude, enthält so gut wie keine einen Hinweis darauf, dass die Kirche nach

- 2 Z.B. Liber Sacramentorum Gellonensis: *Ordo ad ecclesia dedicando* [sic!] 356, 2423, S. 362: *Exorcizo te, creatura salis et aque, in nomine domini nostri iesu christi et in nomine nazareni iesu christi fili dei uiui [unigeniti], ut sis purgatio et purificatio in his locis in quibus aspersa [sic!] fuerit aqua hec ad fugandus immundus et erraticus spiritus, omnemque nefariam <vim diaboli> repellendam adque <omnes figuras et minas phantasmatis satane> exterminanda<s>, nec fulgora et sydera que [in]missa <ui>dentur in hanc arborem aut hominibus aut pecoribus aut frugibus noceant; se<d abscedant> aut fugiant <per> inuocationem nominis dei et iesu christi fili sui [nazare]i qui uenturus.*
- 3 Z.B. MGH Capit. episc. III, Capitula Franciae occidentalis, c. XII, S. 46: *Cernimus et aliud in hac ecclesia, quod non absque periculo est, scilicet quando ad ecclesiam audire missarum sollempnia conveniunt, non, sicut decet, religiose se agunt. Ingressi namque ecclesiam causa orationis obliviscuntur peccatorum suorum et detrahunt aliis, rixas excitant, vaniloquiis inserviunt, ab otiosis sermonibus non se conpescunt; et ante oculos divine maiestatis tremantes inclinati atque humiles peccata sua debent confiteri et pro eis domino supplicare, talia agentes, ut superius diximus, potius ea accumulunt quam minuent; et qui alleviati peccatorum pondere ad domum propriam redire debuerant, graviore atque deteriores recedunt. Ob it [sic!] precipimus, ut amplius haec negligentia non fiat, sed religiosi ad ecclesiam cuncti veniant peccata sua plangentes et honeste redeant deo gratias agentes.*
- 4 Z.B. MGH Capit. episc. I, Theodulf von Orléans I, c. X, S. 110: *Non debere ad ecclesiam ob aliam causam convenire nisi [sic!] ad laudandum deum et eius servitium faciendum. Disceptationes vero et tumultus et vaniloquia et ceteras actiones ab eodem sancto loco penitus prohibenda sunt. Ubi enim dei nomen invocatur, deo sacrificium offertur, angelorum frequentia inesse non dubitatur. Periculosum est tale aliquid dicere vel agere, quod loco non convenit. Si enim dominus illos de templo eiecit, qui victimas, quae sibi offerrentur, emebant vel vendebant, quanto magis illos iratus inde abiciat, qui mendacii, vaniloquiis, risibus et huiusmodi nugis locum divino cultui mancipatum foedant? (Mat 21,12/ Joh 2,14–15).*

einem Vergehen neu zu weihen sei.⁵ Ein Indiz für die Notwendigkeit der Neuweihe in einigen Fällen liefert in erster Linie die Liturgie in karolingischer Zeit mit dem *ordo* zur Rekonziliation eines Altares. Dem *ordo* können zum einen Handlungen entnommen werden, die eine Neuweihe nach sich ziehen, zum anderen verdeutlichen sich die damit verbundenen Vorstellungen. Ein Gebet des *ordo* benennt die Nachlässigkeit, den Zorn, die Trunkenheit oder die Lust als Auslöser für eine Neuweihe. Die Verunreinigung ist in der Vorstellung des *ordo* durch die Hinterlist des Teufels betrieben worden.⁶ Es existiert also ein Spannungsfeld zwischen Gott und Teufel, in das nicht nur die spirituelle Verfassung der Gläubigen einbezogen ist, sondern auch die materielle Welt. Ausdruck der Qualitätsveränderung ist die Verschmutzung; die Taten, die sie herbeiführen, bleiben im Kirchweihritus abstrakt und lesen sich wie ein Auszug aus den üblichen Sündenkatalogen. Allerdings lassen sich durch Kontextualisierung der im liturgischen Text genannten Laster wenigstens einige konkretisieren, blickt man nämlich auf die normativen Texte, lassen sich einige Handlungen mit in der Liturgie aufgeführten Lastern in Verbindung bringen.

Das Laster der Nachlässigkeit könnte zum Beispiel der Mahnung Alkuins, die Altäre nicht achtlos zu behandeln und nur an solchen Orten die Eucharistie zu feiern, an denen die Würde der Altäre gewahrt sei, zugrunde liegen.⁷ Anstatt eine erneute Weihe zu fordern, spricht er sich dafür aus, Altäre aus einer Kirche ohne Dach in eine andere Kirche zu verbringen, an dem sie Ehre erhalten. Die Trunkenheit ist in Bezug auf das Kirchengebäude in den normativen Quellen kein Thema, obwohl schon Caesarius von Arles ganz allgemein mahnt, das Seelenheil nicht durch übermäßigen Alkoholkonsum zu gefährden.⁸ Im Gegensatz zur Nachlässigkeit und zur Trunkenheit wird der Zorn, wenn er eine

5 Einzige Ausnahme ist das Bußbuch Theodors von Canterbury und in dessen Folge das *Paenitentiale Pseudo-Theodori*, siehe S. 100 f. in der vorliegenden Arbeit.

6 Liber Sacramentorum Engolismensis XXXIII 2027, S. 304 f.: *Deus cuius bonitas, ut non habuit principium, ita terminum non habet, (...) et si quid aut neglegentia polluit aut ira committit aut stimulat ebrietas aut libido subuertit, (...) et altare tuum quod insectantis est inimici fraude pollutum, per infusionem gratiae caelestis purifices (...) Resurgat ecclesiae tuae pura simplicitas et candor innocentiae (...) populorum ista turba conueniens (...).*

7 MGH Epp. Karolini aevi II, Alcuini Epistolae 136, S. 210: *Vidimus quoque aliquibus in locis neglegenter altaria Dei absque tecto, avium stercoribus vel canum mictu fedata. Quod facile vestra veneranda in Deo voluntas per episcopos emendare valet; ut cum honore condigno maneat mensa Domini in loco suo vel portetur in ecclesiam maiorem, secundum sanctam sacerdotum Dei providentiam; et honorifice tractetur seu altare Christi seu consecratio corporis et sanguinis illius, et praecipuum salutis nostrae sacramentum omni veneratione consecratur, habeatur et custodiatur.*

8 Caesarius: Sermo LV, S. 242 f.: *Quotiescumque ad ecclesiam vel ad sollemnitates martyrum convenitis, quod per gulam vel ebrietatem solebatis perdere, per elymosinam in caelo reponite.* Allgemein zur Bewertung der Trunkenheit in den normativen Quellen des Frühmittelalters: Reinhold KAISER: Trunkenheit und Gewalt im Mittelalter, unter Mitarb. von Marie-Thérèse Kaiser-Guyot. Köln u. a. 2002, S. 104–132.

Bluttat nach sich zieht, auch in den normativen Quellen als qualitätsverändernd beschrieben. So nennen es einige Regelungen Beschmutzung, wenn in der Kirche Blut vergossen wird.⁹ Obwohl die Idee der Verunreinigung des Kirchenraums durch Blut auf der Ebene der normativen Quellen erst zu Beginn des 8. Jahrhunderts zu finden ist,¹⁰ lässt sich durch einen Blick auf erzählende Texte feststellen, dass es die Vorstellung der beschmutzenden Qualität des Blutes bereits am Ende des 6. Jahrhunderts gegeben hat. Besonders plastisch wird dies im Fall der Asylflucht des Oberkämmerers Eberulf in die Martins-Basilika in Tours,¹¹ von dem Gregor von Tours¹² berichtet und der von der Forschung für die Frage nach dem heiligen Ort schon des Öfteren herangezogen wurde. Bisher ist dieser Fall allerdings vornehmlich unter der allgemeinen Frage nach dem heiligen Ort, nicht auf die dahinter stehenden Konzepte überprüft worden, so dass er hier einer erneuten Analyse unterzogen werden kann.¹³

Folgt man Gregors Erzählung, so musste Eberulf ins Asyl fliehen, da Königin Fredegunde ihn beschuldigt hatte, der Mörder König Chilperichs zu sein. Daraufhin schwor König Gunthramn, ihn und seine Sippe bis auf das neunte Glied auszurotten, und entzog ihm alle seine Güter.¹⁴ Deshalb floh Eberulf zu Gregor von Tours in das Asyl der Basilika St. Martins von Tours. Obwohl sich Gregor wiederholt Übergriffe Eberulfs auf die Besitzungen seiner Kirche und seine Person hatte gefallen lassen müssen, nahm er ihn im Asyl auf, weil er

9 Die früheste normative Quelle, in der sich ein Verbot des möglicherweise tödlich endenden Konfliktes findet, ist ein Kanon des Konzils von Chalon aus den Jahren 647–53. In diesem wird das Tragen von Waffen im Atrium verboten, allerdings ist hier noch nicht von Verschmutzung die Rede, siehe Concilium Cabilonense A. 647–653, c. 17, Concilia Galliae A. 511–A. 695, S. 306 f. Wirklich deutlich wird diese Idee in Lex Alamannorum I, III. (V), S. 86 f.: *Si quis liber liberum infra ianuas ecclesie occiderit, cognuscat contra dominum iniuste fisisse et ecclesiam dei puluit; ipsam ecclesiam, quod poluit, cum XL solidis componat, et fiscus fridum adquerat, aparentibus autem legitimum wirigildum solvat.*

10 Vgl. S. 194–196 in der vorliegenden Arbeit.

11 Gregor von Tours: Zehn Bücher VII 21, S. 114–115; Gregor von Tours: Zehn Bücher VII 22, S. 114–119; Gregor von Tours: Zehn Bücher VII 29, S. 124–131.

12 Zum Werk Gregors von Tours siehe GOFFARD: The Narrators; HEINZELMANN: Gregor von Tours; Adriaan H. B. BREUKELAAR: Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul. The Histories of Gregory of Tours Interpreted in Their Historical Context. Göttingen 1994.

13 MEENS: Tumult in Tours. Alcuin en Theodulf van Orléans in conflict over een asilzoeker, in: Madoc 17 (2003), S. 104–113; MEENS: The Sanctity of the Basilica of St. Martin. Gregory of Tours and the Practice of Sanctuary in the Merovingian Period. In: Texts and Identities in the Early Middle Ages, hrsg. v. Richard Corradini, Rob Meens, Christina Pössel u. Philip Shaw. Wien 2006, S. 277–288; GAUTHIER: Atria et portiques.

14 Gregor von Tours: Zehn Bücher II, VII 21, S. 114–115.

dessen Sohn getauft hatte.¹⁵ Die Tatsache, dass Eberulfs Asylflucht nicht glücklich verlaufen sollte, deutet sich bei Gregor schon zu Beginn seiner Erzählung an. Stellt er doch fest, dass Eberulf, anstatt dem Heiligen Verehrung entgegen zu bringen, sich in der Vorhalle der Kirche schlug, dort Saufgelage abhielt und andere lasterhafte Dinge trieb.¹⁶ Gregor gibt nicht an, ob diese Taten eine spezifische Wirkung auf den Ort hatten, er kennzeichnet sie nur als fehlende Verehrung des heiligen Martin. Das hier durch Gregor aufgegriffene Motiv der mangelnden Heiligenverehrung zieht sich wie ein roter Faden durch die Erzählung über Eberulfs Aufenthalt im Asyl.

Die Tatsache, dass es vornehmlich die besondere Nähe zu den Objekten der Heiligkeit ist, die den Asylanten beschützen soll, wird aus dem Fortgang von Gregors Erzählung deutlich. So berichtet er, Eberulf habe sein Nachtlager aus Furcht vor dem König in der Sakristei aufgeschlagen. Während der Nacht seien seine Mägde und Diener in die Kirche gekommen, um dort die Wandgemälde und den Schmuck des Grabes zu betrachten. Den Priestern sei solches Verhalten schändlich erschienen, deshalb hätten sie die Tür zum Kirchenraum verbarriadiert.¹⁷ Aus dem Handeln der Priester wird ersichtlich, dass es als notwendig erachtet wurde, sich innerhalb des Kirchenraumes und in der Nähe des Grabes des Heiligen angemessen zu verhalten. Vor allem ist es aber die Nähe zum Altar, die beschützend wirkte. So berichtet Gregor weiter, Eberulf habe ihn, nachdem er bemerkte, dass ihm der Weg zum Altar abgeschnitten war, mit Schmähungen und Flüchen überhäuft und diesem vorgeworfen, er wolle ihn von den Fransen der Decke des heiligen Bischofs fernhalten. Den Streit mit Eberulf bedauerte Gregor sehr, denn er sei ohne alle Achtung vor dem Grabe des Heiligen ebenda von Eberulf angefangen worden. Wieder ist es die mangelnde Verehrung des Heiligen, die Gregor als Fehlverhalten hervorhebt.

An die Schilderung des Streits schließt Gregor eine Traumsequenz an, in der er deutlich werden lässt, dass es nicht nur der Heilige ist, der den Asylanten

15 Bernhard JUSSEN: Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter. Künstliche Verwandtschaft als soziale Praxis. Göttingen 1991, S. 221–225.

16 Gregor von Tours: Zehn Bücher II, VII, 22, S. 116: *Sed credo, infilici ea res maximum fuit impedimentum, quod nullam reverentiam sancto praestabat antestiti. Nam saepe cedes infra ipsum atrium, quod ad pedes beati erat, exegit, exercens assidue aebrietatis ac vanitatis.*

17 Gregor von Tours: Zehn Bücher II, VII 22, S. 116: *Habebat enim pro timore regis in ipsum salutatorium beatae basilicae mansionem. Cum autem presbyter, qui clavis ostei retenebat, clausis reliquis, recessisset, per illum salutarii osteum introeuntes puellae cum reliquis pueris eius, suspiciebant picturas parietum rimabantque ornamenta beati sepulchri; quod valde facinorosum relegiosis erat. Quod cum presbyter cognovisset, defixis clavis super ostium, intrinsecus serras aptavit. Haec ille cum post caenam vinu meditus advertisset et nos in basilicam in initium noctis orationis gratia psallerimus, furibundus ingreditur meque convitiis ac maledictionibus urguere coepit, illud inter iurgia exprobrans, quod ego eum vellim a sancti antestitis fimbriis separare. (...) quod ad hoc iurgium absque reverentia sancti ante ipsum sepulchrum antestitis excitaverat.*

schützt. In der Traumvision erschien König Gunthramn vor Gregor mit der Absicht, Eberulf vom heiligen Altar Gottes fortzureißen. Gregor ermahnte daraufhin Eberulf im Traum, die Altardecke anzufassen, auf dass man ihn nicht fortschleppe. Gregor stellte sich dem König entgegen und beschwor ihn, dass er Eberulf nicht aus der heiligen Kirche vertreiben dürfe, da er ansonsten den Zorn des heiligen Martin auf sich ziehe und zudem sein Seelenheil gefährde.¹⁸ In der Episode ist die Altardecke der Schlüssel zum Schutz. Sie konnte herausragende Heiligkeit beanspruchen, da sie auf dem geweihten Altar lag und zudem noch die Eucharistiefeier auf ihr zelebriert wurde.

Die bisher von Gregor entwickelte Erzählung ist eigentlich ein Vorgriff auf das, was er noch schildern wird. In der bisher dargelegten „Vorgeschichte“ umreißt Gregor aufs Genaueste die Rahmenbedingungen des Asyls. Dabei nahm er in der Entwicklung seiner Geschichte die verschiedenen Parameter auf, die das Asyl garantierten: vornehmlich war es der Heilige, der schützte, zugleich gehörten jedoch auch die Nähe zum Altar und der Schutz durch den Bischof zum Asyl. In seiner Erzählung forderte er zudem vom Asylanten, sich der Anwesenheit des Heiligen und seiner Umgebung gemäß zu verhalten.

Das eigentliche Geschehen entwickelte sich erst, als Gunthramn einen gewissen Claudius damit beauftragt hatte, Eberulf aus dem Asyl zu schaffen. Gunthramn beschenkte Claudius für die Ausführung des Auftrags. Zugleich schärfte er ihm ein, es so anzustellen, dass dabei die heilige Kirche nicht verletzt würde. König Gunthramn war nach Gregors Schilderung also darauf bedacht, es nicht zu einem gewaltsamen Asylbruch kommen zu lassen.¹⁹ Der Versuch, Asylanten aus dem Asyl zu locken, ohne dasselbe dabei zu verletzen, war gang und gäbe: Häufiger bevorzugte man, den Asylanten durch Druck oder List zum Verlassen des Asyls zu bewegen, als eine Eskalation in Kauf zu nehmen.²⁰

18 Gregor von Tours: Zehn Bücher II, VII 22, S. 118: (...) „*Noli eiecere hunc hominem de basilica sancta, ne vitae periculum patiaris, ne te sanctus antestis sua virtute confodeat. Noli te proprio iaculo interemere, quia, hoc si feceris, praesentem vitam aeternamque carebis.*“ (...).

19 Dieses Motiv entspricht der positiven Beschreibung König Gunthramns als Sinnbild des christlichen Herrschers, siehe Martin HEINZELMANN: Gregor von Tours (538–594). „Zehn Bücher Geschichte“. Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert. Darmstadt 1994, bes. S. 49–54.

20 So versuchte man Herzog Austrapius im Asyl auszuhungern (Gregor von Tours: Zehn Bücher I, IV 18, S. 218–221), drohte König Chilperich Gregor an, die ganze Gegend zu verheeren, würde dieser Merovech nicht aus dem Asyl verweisen (Gregor von Tours: Zehn Bücher I, V 14, S. 300 f.), umschloss ein Heer eine Kirche, in der sich Asylanten befanden (Gregor von Tours: Zehn Bücher II, IX 12, S. 246 f.), und Rauching versprach Asylanten zu schonen, falls sie das Asyl verließen, nur um diese dann lebendig zu begraben (Gregor von Tours: Zehn Bücher I, V 3, S. 282–285). Dass die List im Allgemeinen eine Eigenart der Franken sei, postulieren BROWN: Gregory of Tours: Introduction. In: The World of Gregory of Tours, hrsg. v. Kathleen Mitchell u. Ian

Ebenso wie Gregor Eberulf in dieser Erzählung zu Beginn als schlechten Menschen gekennzeichnet hat, offenbart er auch Claudius' Charakter sofort: Anstatt sich auf direktem Wege nach Tours zu begeben, reiste er zu Königin Fredegunde, um auch von ihr ein Geschenk zu erhalten. Wie erwartet gab auch jene ihm Geschenke und versprach ihm Weiteres, wenn er Eberulf aus der Kirche schaffe.²¹ So zog Claudius Gregors Erzählung zufolge endlich nach Tours. Doch schon auf der Reise überkam ihn die Sorge, der Heilige könne Rache üben, falls jemandem in seinem Schutz ein Unrecht angetan werde. Die Ängste haben Claudius allerdings nicht von seinem Vorhaben abgehalten. Wiederum deutet Gregor so zum einen an, dass allgemein bekannt war, dass der Asylbruch ein Unrecht gegen den Heiligen war, zum anderen nimmt er das kommende Unheil vorweg.

Gregor erzählt weiter, wie es Claudius durch einen Meineid in der Kirche von Tours gelang, Eberulf plausibel zu machen, dass er sich beim König für ihn einsetzen würde. Eberulf hielt Claudius' Versprechen für besonders glaubwürdig, da jener den Schwur in der Kirche, der Vorhalle und im Atrium abgelegt hatte. Am nächsten Tag wurden Eberulf und Claudius mit einigen Bürgern der Stadt in die heilige Kirche (*basilica sancta*) zu einem Gastmahl geladen.²² Trotz anderslautender kanonischer Vorschriften nimmt Gregor, wie schon beim Waffentragen in der Kirche, keinen expliziten Anstoß an der Tatsache.²³ Nach dem Mahl – so stellt es Gregor dar – schworen sich Eberulf und Claudius in der Vorhalle der Kirche Treue und Liebe. Als Eberulf voller Vertrauen seine Diener wegschickte, um stärkeren Wein zu beschaffen, sah Claudius die Chance gekommen, Eberulf zu töten. Bevor er jedoch zur Tat schritt, betete er aus Furcht vor dem heiligen Martin zu diesem, dass er ihn seine Familie wiedersehen lasse. Wiederum hebt Gregor somit darauf ab, dass Claudius wohl im Bewusstsein handelte, ein Unrecht zu begehen.

Ungeachtet des durch Gregor bescheinigten Unrechtsbewusstseins tötete Claudius in einem Kampf Eberulf im Atrium der Kirche. Um daraufhin nicht das Opfer von Eberulfs Mannen zu werden, floh Claudius in die Zelle des Abtes

Wood. Leiden u. a. 2002, S. 1–28, hier S. 19–28 und SCHEIBELREITER: Die barbarische Gesellschaft, S. 194–208.

- 21 Siehe hierzu HEINZELMANN: Gregor von Tours, S. 42 f. Zur Gestaltung der Fredegunde bei Gregor von Tours siehe außerdem Nira GRADOWICZ-PANCER: Femmes royales et violences anti-épiscopales à l'époque mérovingienne: Frédégonde et le meurtre de l'évêque Prétextat. In: Bischofsmord im Mittelalter. Murder of Bishops, hrsg. v. Nathalie Fryde u. Dirk Reitz. Göttingen 2003, S. 37–50, hier S. 40.
- 22 HEINZELMANN: Gregor von Tours, S. 56, führt aus, dass die Abwesenheit Gregors wie die Unwissenheit des Königs beide geschickt der Verantwortung für das Geschehene enthoben hätten.
- 23 Synodus Dioecisana Autissiodorensis A. 561–605, c. 9, Concilia Galliae A. 511–A. 695, S. 266: *Non licet in ecclesia chorus [sic!] saecularium uel puellarum cantica exercere nec conuiuia in ecclesia praeparare, quia scriptum est: Domus mea domus orationis uocabitur.*

und verlangte von ihm Schutz, obwohl er – wie Gregor bemerkt – dessen Schutzherrn keine Verehrung entgegengebracht hatte.²⁴ Doch konnte Claudius seinen Häschern nicht entgehen: Die Gefolgsleute Eberulfs warfen Lanzen durch die Fenster der Zelle, die Claudius durchbohrten. Daraufhin machten sich einige Arme daran, den Frevel (*scelus*) an ihrer Kirche zu rächen, indem sie mit Steinen und Knüppeln herbeiliefen und die Übeltäter erschlugen. So wurde auch der Boden der Zelle mit Blut befleckt. Gregor sieht in dem blutigen Ende der Frevler die Rache Gottes, die jene erteilte, die die heilige Vorhalle mit Menschenblut befleckt hatten (*beatum atrium humano sanguine polluerunt*).²⁵ Das unglückliche Ende von Eberulfs Asylflucht ist Gregor nur dadurch erklärlich, dass er keine Ehrfurcht vor dem Heiligen gezeigt und somit dessen Wohlwollen verspielt hatte. Die Verfehlungen profiliert Gregor also nicht in erster Linie im Rahmen eines abstrakten Konzeptes von Heiligkeit, sondern ganz in der Logik der Heiligenverehrung.

Indem Gregor beschreibt, dass Claudius trotz seiner Taten in beständiger Furcht vor dem Heiligen handelte, macht er deutlich, dass der Bruch des Asylrechts ein Vergehen gegen den heiligen Martin ist. Die Untat hat jedoch noch eine zweite Dimension, die eindeutig mit dem heiligen Raum zusammenhängt: Die Kirche wird durch das vergossene Blut beschmutzt, ein Frevel, der durch Gott gerächt wird. Gregor bezeichnet damit das Kirchengebäude und das Atrium nicht nur explizit als heilig bzw. selig, sondern verbindet mit der Heiligkeit eine Qualität der Reinheit.

An Gregors ausführlichen Schilderungen offenbart sich, wie vielschichtig die mit dem Kirchengebäude in Verbindung stehenden Vorstellungen von Heiligkeit sind. Obwohl das Asyl auch in Gregors Erzählung als räumlich begrenzt

24 Zur Unterbringung der Armen bei der Kirche und ihrer Versorgung durch die Kirche siehe STERNBERG: *Orientalium more secutus*, S. 67.

25 Gregor von Tours: *Zehn Bücher II*, VII 29, S. 126-S. 128: *Cumque illum a pueris relictum solum Claudius conspexisset, elevata contra basilica manu, ait: „Martine beatissime, fac me uxorem cum parentibus cito videre.“ Infelix enim in discrimine positus, et hunc interficere in atrio cogitabat et virtutem sancti antestitis metuebat. (...) dum fugire iam exanimis nitiretur, extracto gladio, caput eius gravissime verberant, effusoque cerebro cecidit et mortuus est (...). Igitur Claudius timore perterritus, cellolam abbatis expetiit, ab eo tutari se cupiens, in cuius patronum reverentiam habere non sapuit. (...) Satellites autem eius post ostia et sub lectis abduntur. Abba adpraehensus a duobus clericis, inter gladiatorum acies vix vivus eripetur [sic!]; reseratisque ostiis, turba gladiatorum ingreditur. Nonnulli etiam matricolariorum et reliquorum pauperum pro scelere comisso tectum cellolae conantur evertere. Sed et inergumini ac diversi egeni cum petris et fustibus ad ulciscendam basilicae violentiam proficiscuntur, indigne ferentes, quor talia, quae numquam facta fuerant, essent ibidem perpetrata. Quid plura? Extrahuntur fugaces ex abditiis et crudeliter trucidantur; pavementum cellolae tabo maculatur. (...) Adfuit autem Dei ultio de praesenti super eos, qui beatum atrium humano sanguine polluerunt. Sed nec eius facinus parvum esse censetur, quem talia beatus antestis perferre permisit. Magnam ex hoc rex iracundiam habuit; sed, cognita ratione, quievit.*

gedacht wird, werden die Verstöße gegen das Asylrecht nicht als Übertretung einer Grenze beschrieben, sondern als Vergehen gegen die Ehre des heiligen Martin dargestellt. Anders ist das beim Blutvergießen, hier spielt der Denkrahmen der Ehre Martins gar keine Rolle, im Mittelpunkt steht hingegen die Verletzung der heiligen Qualität der Kirche. Das Kirchengebäude als heiliger Raum ist also erst dann betroffen, wenn eine physische Beschmutzung vorliegt; die Vergehen, die keinen materiellen Ausdruck finden, bleiben hingegen in der rein spirituellen Sphäre verortet.

Wie subtil sich die Parameter in karolingischer Zeit in Richtung einer Ortsheiligkeit verschoben, ist aus dem Briefcorpus Alkuins zu entnehmen. Es enthält einen Bericht, der von einer der Erzählung Gregors von Tours verblüffend ähnlichen problematischen Asylsuche in St. Martin zu Tours handelt.²⁶ Das Geschehen entspannte sich während Alkuins Abbatat, als ein bereits verurteilter Kleriker aus der Haft Theodulfs von Orléans in das Asyl nach St. Martin in Tours floh. Theodulf berichtete Karl dem Großen von dem Ereignis und erhielt von jenem die Erlaubnis, auf die Herausgabe des Übeltäters zu bestehen.²⁷ So sandte Theodulf Männer nach Tours, die den Flüchtigen wieder in Haft verbringen sollten. Doch als der entflohene Kleriker den Männern Theodulfs von Orléans schon übergeben war, fürchteten sie einen Überfall, und so entkam der Flüchtige erneut in die Kirche. Daraufhin begaben sich acht der Häscher in die Kirche, wo sie hinter die Altarschranken stürzten, um den Flüchtigen vor dem Grab des Heiligen zu ergreifen. Dabei – so Alkuin – profanierten sie die Heiligkeit des Hauses Gottes und verringerten die Ehre des heiligen Martin. Anscheinend floss kein Blut, denn Alkuin berichtet nur, dass die Mönche aus der Furcht vor einem Blutvergießen die Männer Theodulfs vom Altar vertrieben. Dennoch bezeichnet Alkuin das Geschehen als Profanierung; hiermit hebt sich Alkuins Erzählung deutlich von der Gregors ab, der alleine im Streit vor dem Altar eine Beleidigung des heiligen Martins erblickte. Parallelen gibt es wieder in der Reaktion der Armen und Stadteinwohner auf die Übeltäter, nachdem der Tumult sich herumgesprochen hatte. So kamen Arme und

26 MGH Epp. Karolini aevi II, Alcuini Epistolae 245–249, S. 393–404. Eine Interpretation bieten Luitpold WALLACH: *Alcuin and Charlemagne. Studies in Carolingian History and Literature*. Ithaca/New York 1959 (ND 1968), S. 103–140; FRUSCIONE: *Das Asyl*, S. 102–104; MEENS: *Tumult in Tours*; Hélène NOIZET: *Alcuin contre Théodulphe. Un conflit producteur de normes*. In: *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest, Anjou, Maine, Poitou, Touraine* 111 (2004), S. 113–129.

27 Zum juristischen Vorgehen siehe WALLACH: *Alcuin and Charlemagne*, S. 104. Die hieran deutlich werdende Veränderung des Asylrechts zu Ungunsten bereits verurteilter Straftäter sowie der sich darüber entspannende Briefwechsel Alkuins mit Karl dem Großen kann für die Frage nach der *pollutio* nicht fruchtbar gemacht werden, ist jedoch für die Analyse des Asylrechts in karolingischer Zeit schon oft genutzt worden, siehe hierzu WALLACH: *Alcuin and Charlemagne*; FRUSCIONE: *Das Asyl*, S. 102–104; NOIZET: *Alcuin contre Théodulphe*.

Stadteinwohner zum Kirchengebäude geeilt, um die Kirche des heiligen Martin vor der Profanierung zu beschützen. Der Aufruhr konnte erst durch die Mönche geschlichtet werden, die die Häscher in Sicherheit brachten und die aufgebrachte Menge vor die Kirche trieben.²⁸ Ob es dabei zu weiteren Taten kam, die sich gegen die Heiligkeit der Kirche richteten, wird von Alkuin nicht berichtet. Wie wenig sensibel die Männer Theodulfs von Orléans mit dem Heiligen umgingen, äußert sich für Alkuin nicht nur in ihrem Verhalten dem Asylanten und der Kirche gegenüber, sondern auch darin, dass sie für ihr Vorgehen einen Sonntag wählten. Ausschlaggebend für die Bewertung der Schwere des Vergehens war also nicht nur der Ort, sondern auch der Zeitpunkt.

Nun ist das Zeugnis Alkuins insofern problematisch, als die Briefe den Versuch darstellen, die Vorkommnisse gegenüber dem Herrscher, wider dessen Befehl mit der Asylgewährung gehandelt wurde, zu rechtfertigen. Dennoch dürfte das Dargestellte durchaus plausibel sein, muss man doch davon ausgehen, dass Alkuin den Herrscher nicht noch mehr verärgern wollte. Aus Alkuins Ausführungen erschließt sich, dass durch die Taten zum einen die Ehre des Heiligen geschmälert wurde und zum anderen eine Profanierung der Heiligkeit des Gotteshauses vorlag. Dabei scheint die Profanierung schon darin zu bestehen, dass die Häscher mit der Absicht hinter die Chorschränke traten, den Asylanten zur Not auch mit Gewalt in die Hände zu bekommen. Folgt man Alkuin, resultiert nur durch das Eintreten in den Bereich der Chorschränke ganz ohne Gewaltanwendung eine Qualitätsveränderung, die die Sakralität im Kern trifft, da sie durch die Handlung zerstört wird. Stellt man die Schilderungen Alkuins den liturgischen Quellen zur Rekonziliation des Altares gegenüber, wird deutlich, dass sie völlig unterschiedliche Zugänge zum Tatgeschehen darstellen: Versteht Alkuin die Tatzusammenhänge als eine Folge von Handlungen, so hebt der liturgische Text die spirituelle Intention der Taten hervor. Grundsätzlich liegt dem liturgischen Text wie den erzählenden Quellen die Vorstellung zugrunde, dass die Heiligkeit der Kirche in Profanität umschlagen kann, wenn in ihr gegen die Vorschriften des christlichen Glaubens

28 MGH Epp. Karolini aevi II, Alcuini Epistolae 246, S. 398: *Sed principales homines intraverunt ecclesiam die dominica cum sanctissimo episcopo nostro, ut visum est, rapere reum iacentem ante sepulchrum sancti confessoris Christi et sanctitatem domus Dei profanare et sancti confessoris Christi Martini inminuere honorem, inruentes siquidem intra cancellos altaris. Quos expulerunt [sic!] fratres ante faciem altaris, timentes, ne inter altare et sepulchrum sanctissimi confessoris Christi sanguinis effusio foret. Raptus est quidam homo illius fugitivi medio populi, ut duceretur foras. Qui clamavit auxilium. Hoc populus partim videns, partim audiens, fuit subito clamor ingens et concursus populi, maxime pauperum, ex omni parte civitatis. Sonuit siquidem ante civitatem venisse hostem Aurilianensem ad profananda sancti Martini suffragia; quia sciebant manere plurimos de civitate praedicta homines foras per villulas. Timor et tumultus ubique increpuit. De quorum manibus fratres nostri eripuerunt prefati episcopi homines, ne quid mali paterentur, populumque foras ecclesiae expulerunt.*

verstoßen wird. Auffällig ist, dass in Alkuins Schilderung – wie auch schon in Gregors Erzählung – Laien in das Geschehen eingreifen. Daraus lässt sich schließen, dass die Heiligkeit des Kirchengebäudes nicht nur ein theologisches Konstrukt ohne „Sitz im Leben“ war, vielmehr wurde das Konzept wohl – auch wenn die inhaltliche Form unbestimmbar bleibt – von den Laien mitgetragen.

Obwohl Alkuin die räumliche Dimension des Heiligen wesentlich stärker hervorhebt als Gregor, spielt auch in seiner Schilderung die mangelnde Ehrerbietung gegenüber dem heiligen Martin eine Rolle. Das Kirchengebäude und damit bis zu einem gewissen Grad die Heiligkeit des Raumes scheint kaum von dem in ihm ruhenden Heiligen trennbar zu sein.

Im Gegensatz zum Zorn – falls er sich überhaupt mit dem Blutvergießen gleichsetzen lässt – wird die Lust, die in der Liturgie als weiterer Grund für eine Neuweihe gilt, nur sehr selten zum Thema der normativen Quellen. Sexuelle Vergehen im Kirchengebäude sind allein Materie der Bußbücher. In jenen wird die Unzucht ebenso wie das Samenvergießen in der Kirche mit Bußen belegt,²⁹ allerdings stellen die Normen keinen Bezug zur Qualität des Kirchengebäudes her. Dennoch scheint auch die Unzucht schon in früher Zeit als verunreinigend angesehen worden zu sein. Gewährsmann für diese Tatsache ist einmal mehr Gregor von Tours. Er berichtet, wie Graf Leudast im heiligen Säulengang der Kirche (*sanctam porticum*) Ehebruch beging. Das habe Königin Fredegunde aufgebracht, da er damit den Gott geweihten Ort beschmutzt (*pollueretur*) habe. Deshalb befahl sie, Leudast aus der heiligen Kirche zu vertreiben.³⁰ Eindeutig spiegelt sich in der Episode die Vorstellung, dass Kirchen durch Sexualverkehr in ihnen verunreinigt werden. Ähnliche Argumentationsmuster sucht man in den normativen Quellen des Frühmittelalters vergeblich. Während die beschmutzende Qualität des Blutvergießens spätestens im 8. Jahrhundert zum Normenbestand gehört, findet sich der Gedanke, dass Lust sich qualitätsverändernd auf das Kirchengebäude auswirkt, erst in den normativen Quellen des Hochmittelalters. So schreibt das *Poenitentiale Vallencellianum III* aus dem 11. Jahrhundert die Neuweihe vor, wenn es in der Kirche zum Geschlechtsverkehr

29 Zum Samenvergießen in der Kirche: *Poenitentiale Egberti* IX § 11, S. 241: *Si semen fundit in ecclesia per dormitatione, cantat psalterium vel III dies peniteat*. Ebd. IX § 12, S. 241: *Si voluntarie semen in ecclesia fundit mala cogitatione, si clericus, XIV dies peniteat, si diaconus XXV, si presbyter, XL dies, episcopus L dies, monachus XXX dies*. Im *Paenitentiale Parisiense Simplex*, c. 45, S. 78, findet sich die folgende Bestimmung: *Qui facit furnica<tio>nem in aecclesia, penetencia eius omnibus diebus uitae suae praebeat obsequium domui dei*.

30 Gregor von Tours: Zehn Bücher I, V 49, S. 380: *Leudastis [sic!] enim egrediebatur de basilica (...). Sed et in adulteriis saepe in ipsam sanctam porticum deprehensus est. Commota autem regina, quod scilicet locus Deo sacratus taliter pollueretur iussit euma basilica sancta eici*.

gekommen ist.³¹ Für die Verwurzelung der Delikte im Kirchenrecht sprechen die Rechtssammlungen Gratians wie Gregors IX., sie nehmen Blut- und Samenvergießen als Vergehen auf, die eine Neuweihe notwendig machen.³² Wie weit verbreitet der Gedanke war, dass Blut und Samen eine besondere materielle Unreinheit anhaftet, die mit dem Teufel in Verbindung steht und die die materielle Reinheit der Kirche überlagert, zeigt das Zeugnis eines der größten Theologen des Mittelalters, Thomas von Aquin (ca. 1225–1274). Er schreibt in seiner *Summa Theologica*:

Kirchen, die durch Blutvergießen oder durch den Samen irgendeines Mannes befleckt worden sind, werden wiederhergestellt, weil durch die dort begangene Sünde ein gewisses Wirken des Feindes sichtbar wird.³³

Thomas von Aquins Feststellung reflektiert genauso wie die Bestimmung Reginos die Idee, dass die materiell sichtbare Welt an das Spirituelle und letztlich auch an transzendente Mächte rückgebunden ist: Heiligkeit ist den Dingen nicht inhärent, sie sind vielmehr Symbole.³⁴ In dieses Denksystem, in dem Materialität und Spiritualität aufeinander bezogen sind und letztlich auf transzendente Zustände verweisen, ist auch das Kirchengebäude eingebunden.

31 Poenitentiale Vallencellianum III, c.7, S. 685: VII. *De his, qui infra ecclesia fornicaverit vel adulteraverit. In praesentiarum nihil periculosius, quam peccare laetaliter nihilque dampnabilius, quam propter ardorem carnis, ut, quum aliqua scortu etiam infra parietis [sic!] sancti ecclesiae, minime recusat tam turpiter adtractare. (...) Nec non propter Dei sanctaeque ecclesiae reverentiam non minus, quam CC diebus abstineat se ab omni ecclesiae ingressu. (...) Illi vero domus, quae ab adulteris contaminata fuerit, aqua exorcizata aspergatur et fiat, antea [sic!], sanctificata.*

32 Decretales Gregorii IX, III. 40. 10, S. 635; Decretum Gratianum, De cons. D. I, c. XX, S. 1299.

33 Thomas von Aquin: *Summa Theologica*, III q. 83, 3, S. 340: (...) *ecclesiae quae sanguinis effusione, aut cuiuscumque semine pollutae fuerint, reconciliantur, quia per peccatum ibi commissum apparet ibi aliqua operatio inimici.* Auf dieser Ausgabe beruht auch die Übersetzung.

34 Vgl. STAUBACH: *Signa utilia*, S. 19–49, bes. S. 40–42.

VII. Resümee

Wer zu verstehen sucht, wie sich die Idee der Heiligkeit des Kirchenbaus entfaltet hat, stößt immer wieder auf deren Verwurzelung in einer umfassenderen Ekklesiologie und in spätantiker Zeit grundgelegten Denkmustern. Zugleich ist die Idee noch nicht immer Teil des Sinnhorizonts des Christentums, vielmehr brauchte es bis zum 8. Jahrhundert, bis sie sich in ihn eingeschrieben hatte. Die Vorstellung der Heiligkeit des Kirchengebäudes kann also geradezu als paradigmatischer Fall behandelt werden, an dem sich zentrale Fragen der historischen Entwicklung religiöser Deutungsmuster abzeichnen. Die Analyse weder auf die Religionspraxis, den theologischen Diskurs noch auf die liturgische Entwicklung zu fokussieren, sondern jene unter der Einbeziehung von Rechtsquellen zu betrachten, hat für die Wandlungserscheinungen sensibilisieren können, da sich erst an den normativen Texten ein durchgehendes Panorama der mit dem Kirchengebäude verbundenen Vorstellungen aufzeigen lässt.

Spätestens seit dem 2. Jahrhundert wurde der Begriff *ecclesia* von der Gemeinde auch auf das Kirchengebäude übertragen, damit war der Grundstein für das semantische Feld gelegt, in dem auch das Kirchengebäude zum Teil der Ekklesiologie werden konnte. Trotzdem richtete sich der theologische Diskurs bis in die Spätantike ganz eindeutig an spirituellen Argumentationsfiguren aus: Heiligkeit war keine Qualität, die dem Kirchenbau innewohnte, sondern der Gemeinde oder der Seele jedes einzelnen Gläubigen. Auch wenn der theologische Diskurs die Heiligkeit des Kirchengebäudes ablehnte, lässt sich die Beobachtung machen, dass die Religionspraxis dazu neigte, das Kirchengebäude als heiligen Raum wahrzunehmen. Charakteristisch hierfür war neben dem Kult die Reliquienverehrung. Mit der Reliquie verband sich in besonderer Weise die Vorstellung vom heiligen Ort, denn die Gräber der Heiligen galten als Schnittstelle zwischen Welt und Himmel, da die Heiligen in beiden anwesend waren. Die Kirchen wurden zur Wirksphäre der Heiligen und damit zum Ort des Heiligen erklärt. Dennoch wurde die Kirche durch die Reliquientranslation nur bedingt zum heiligen Ort, denn die Heiligkeit blieb objekthaft mit den Reliquien verbunden und ging nicht auf das Kirchengebäude über.

Die Beleuchtung der Religionspraxis als einem vom theologischen Diskurs unterschiedenen Aspekt hat gezeigt, dass es methodisch wichtig ist, die Eigenaussagen analytisch von der Religionspraxis zu trennen. Zwar realisierten sich in der Religionspraxis durch den Bezug zu Kultobjekten wahrscheinlich Heilkeitsvorstellungen, es konnte jedoch gezeigt werden, dass die Zeitgenossen sie gerade nicht als eine Hinwendung zum Objekt interpretierten, sondern in einen

spirituellen Denkrahen setzten. Erst wenn man den theologischen Diskurs berücksichtigt, kann die religionsgeschichtlich bedeutsame Verschiebung der Ideen hin zur Verörtlichung des Heiligen nachvollzogen werden.

In einem ganz anderen funktionalen Kontext tritt der Aspekt der Heiligkeit des Kirchengebäudes bzw. des Altars schon im 5. Jahrhundert etwas deutlicher hervor als im Kult und theologischen Diskurs, nämlich im Asylrecht der römischen Kaiser. Im Asylrecht wird der Raum zu einer eigenständigen Kategorie, da das Asyl zum einen räumlich gedacht werden musste, um seine Funktion entfalten zu können, zum anderen musste ein Raum festgelegt werden, damit die staatliche Rechtssphäre nicht beschnitten wurde. Dennoch war die Vorstellung vom Kirchengebäude als heiligem Raum kein zentraler Bestandteil des Asylrechts. Zwar schien es den Gesetzgebern erforderlich, den Altar als sakrosankte Sphäre zu kennzeichnen, aber obwohl das Kirchengebäude und das Atrium als Raum den Bezugsrahmen bildeten, war das Verhalten an diesen Orten eher eine Sache des religiösen Wohlverhaltens als eine aus der Heiligkeit des Kirchengebäudes entsprungene Notwendigkeit.

Im Frühmittelalter setzte dann ein Prozess ein, in dessen Verlauf sich ein stärker systematisch ausgreifender Entwurf des sakralen Charakters des Kirchengebäudes herauschälte und es zum Teil einer umfassenden Ekklesiologie wurde. Ein erster Anhaltspunkt für die Ausdifferenzierung von räumlichen Heiligkeitsvorstellungen war die sich im 6. Jahrhundert herausbildende ritualisierte Ausgrenzung des Altares als heiliger Bauteil durch die Altarweihe. Trotz des Handlungsbezuges zu einem Bauteil und der sich dadurch ausdrückenden bewussten Weihenden Handlung findet sich in den Weihegebeten keine Spur der Materialisierung der spirituellen Vorstellungen. Vielmehr zeigt ein Blick in die – allerdings frühestens ein Jahrhundert nach den ersten Indizien für die Altarweihe belegten – Gebete, dass sie inhaltlich um den Schutz und den Beistand Gottes sowie um seine Heilswirkung kreisen. Die gedankliche wie rituelle Hervorhebung des Altars entspringt der Tatsache, dass er, so wie im Weiheakt ein Fokus auf ihm lag, als Ort der Eucharistiefeier und Aufbewahrungsort der Reliquien Mittelpunkt des heiligen Geschehens war.

Ein spiritueller Denkrahen spiegelt sich im 6. Jahrhundert auch in den Predigten Caesarius' von Arles. In ihnen blieben *ecclesia* und Altar im spirituellen und metaphysischen Argumentationsrahmen verhaftet: Der materielle Kirchenbau wie der Altar verweisen in seinen Ausführungen immer nur als Symbole auf die Seele der Gläubigen und das Reich Gottes.

Der Befund, dass das Kirchengebäude in seiner Materialität im Diskurs allerhöchstens eine untergeordnete Rolle einnahm, konnte die Analyse anhand des kirchlichen normativen Schriftguts untermauern. Wie in der Altarweihe und in den Predigten Caesarius' von Arles argumentierten die Konzilien nicht für den Schutz der Heiligkeit des Kirchengebäudes, sondern zielten vielmehr darauf, die Beziehung der Gemeinschaft zu Gott durch Verhaltensregulierung zu

sichern. Wenngleich dem Kirchengebäude in den Kanones keine schützenswerte Eigenständigkeit zukam, betonen die Versuche der Verhaltensdisziplinierung gerade im Kirchengebäude dennoch dessen besondere Stellung. Den Normen liegt durchgehend eine Argumentationslogik zugrunde, die das Kirchengebäude als den Ort kennzeichnet, an dem man den himmlischen Kräften am nächsten war, so dass gerade dort eine Reglementierung des Verhaltens der Gläubigen im christlichen Sinne vorgenommen werden musste. Letztlich sollte damit deren Heilsführung gesichert werden.

Eine etwas andere Facette zeigt sich, wenn man das Zeugnis Gregors von Tours heranzieht. Sein Werk bekundet, dass es bereits im 6. Jahrhundert eine Vorstellung des Kirchengebäudes als heiligen Ort unabhängig von den Heiligungskonstituenten gegeben hat, denn er bezeichnet die Kirche häufig als heilige Kirche (*basilica sancta*).¹ Nicht nur die Begrifflichkeit, sondern auch die Tatsache, dass Blutvergießen und sexuelle Akte von ihm als Befleckung der Kirche gesehen wurden, spricht dafür, dass dem Kirchengebäude selbst eine besondere Qualität zukam. Anklänge an die Vorstellung finden sich vielleicht auch in den merowingischen Kanones, verbietet doch das Konzil von Orléans (538), mit Waffen der Messe beizuwohnen, und das Konzil von Chalon (647–53) das Waffentragen, die Verletzung und Tötung in der Kirche und im Atrium. Die Idee der Heiligkeit des Kirchengebäudes kann aus den Texten über die Notwendigkeit der materiellen Reinheit hinaus jedoch nicht erhellt werden.

In der weltlichen Gesetzgebung wird das Kirchengebäude in der merowingischen Zeit kaum thematisiert. Allerdings rückt der König die Kirche in ihrer Materialität unter der Einbeziehung von Heiligungskonstituenten, d. h. der Weihe und der Reliquiendeposition, in die durch ihn festgelegten und beschützten Friedensräume ein, indem er die Brandstiftung an ihr als bußwürdiges Vergehen kennzeichnet. Durch die Einordnung der Bestimmungen unter die Überschrift des Grabfrevels ist jedoch nicht klar, ob es sich bei der Regelung um eine auf alle Kirchen gemünzte Regelung handelt oder es in erster Linie um den Schutz der Basilika als Grab ging. Auch hier zeigt sich, dass das Kirchengebäude kaum als heiliger Raum in den Mittelpunkt des Denkens trat.

Soweit man dies aufgrund der vergleichsweise dünnen Quellenlage feststellen kann, fand ab dem späten 7. bzw. beginnenden 8. Jahrhundert eine Verschiebung hin zu einer stärkeren Betonung der Ortsheiligkeit statt. Konturen

1 Vgl. z. B. Gregor von Tours: Zehn Bücher, V 4, S. 284, Z. 23: *basilica sancta violaretur*; Gregor von Tours: Zehn Bücher, VII 29, S. 124, Z. 28: (...) *ne sanctae basilicae iniuriam inferas* (...); Gregor von Tours: Zehn Bücher, IX 41, S. 308, Z. 18: (...) *basilicae domni Helarii* (...) *iniuriam intulisse* (...). Er bezeichnet die Kirche aber auch als gottgeweihten Ort: Gregor von Tours: Zehn Bücher, V 49, S. 380, Z. 16: (...) *locus Deo sacratus* (...) *pollueretur* (...). Das Atrium wird von ihm als heiliger bzw. seliger Ort gekennzeichnet: Gregor von Tours: Zehn Bücher, VII 29, S. 128, Z. 31 (...) *beatum atrium humano sanguine polluerunt*.

gewinnt die Vorstellung hauptsächlich in den auf dem Kontinent verbreiteten insularen Quellen, schlägt sich aber auch in den süddeutschen *leges* des beginnenden 8. Jahrhunderts nieder.

Am deutlichsten wird die Materialisierung spiritueller Zustände in den Bußbüchern formuliert. In den Bußbüchern tritt ein – zuvor in solcher Weise nicht gegebener – Zusammenhang der Qualität des Raumes und einer als unrein empfundenen Körperlichkeit zutage. So orientieren sich nun einige Vorschriften zum Verhalten im Kirchengebäude an alttestamentlichen Geboten, die Unreinheit durch sexuelle Vorgänge verursacht sehen. Hierbei handelt es sich vor allem um die Frage, ob eine menstruierende Frau die Kirche betreten dürfe oder ob sie daran gehindert werden solle. Die Frage wurde in den Bußbüchern unterschiedlich gelöst: Der Tradition Gregors des Großen folgend vertrat ein Teil die Meinung, der Zutritt sei ihr erlaubt, ein anderer, sich nach Theodor von Canterbury richtend, ein Zutrittsverbot. In einigen Fällen fanden beide Regelungen, trotz der gegensätzlichen Position, zusammen Eingang in ein und dasselbe Bußbuch. Das Nebeneinander in einem Corpus deutet darauf hin, dass nun das Alte Testament zwar zum Vorbild, aber die spirituelle Interpretation, zu der das Neue Testament verpflichtete, nicht verdrängt wurde. Unabhängig von der alttestamentlich fundierten Frage nach den Zutrittsrechten der Frau zur Kirche, entwickelten sich im 8. Jahrhundert auch Deutungsmuster, die nicht mehr durch biblische Vorbilder begründet waren, sich aber dennoch auf die Sexualität im Verhältnis zum Kirchenbau bezogen. So wurden Bußen für das Samenvergießen und den Beischlaf in der Kirche erhoben. In eine ähnliche Richtung weist die Problematisierung des Begräbnisses in der Kirche. Wiederum sind die Bußbücher die erste normative Quellengattung, die sich im 8. Jahrhundert mit dem Thema beschäftigt. Die in ihnen enthaltenen Vorschriften kreisen also darum, menschliches Handeln, das sich körperlich manifestiert, im Einklang mit der Qualität des Kirchengebäudes zu halten.

Gesicherte Aussagen über die Vorstellungen von der Qualität des Kirchengebäudes können auf ihrer Grundlage jedoch kaum gemacht werden, da die Zeugnisse keine Explikation enthalten. So bezeichnen die hier ausgewerteten Regelungen aus den Bußbüchern die Kirche nie als heiligen Ort. Dennoch verdeutlicht sich an einigen Bestimmungen, dass dem Raum in seiner Materialität eine besondere Qualität inhärent war. So durfte das Holz einer abgerissenen Kirche keiner profanen Verwendung zugeführt werden. Das Anliegen, die Qualität des Raumes aufrechtzuerhalten, erhellt gleichzeitig, dass dies nicht nur durch die Einhaltung von Reinheitsregelungen geschah, sondern auch durch einen rituellen Vorgang möglich war: die Wasserweihe. So sehen einige Regelungen die Wasserweihe als notwendige Maßnahme nach dem Wiederaufbau der Kirche an. Die Wasserweihe konnte außerdem die Aneignung des Raumes markieren, wenn er von einer anderen Glaubensgruppe übernommen wurde.

Die Bußbücher suggerieren in ihrer Knappheit der Bestimmungen eine massive Materialisierung spiritueller Zustände. Ein Konzept, das nur auf die materielle Reinheit zielte, kann dennoch nicht durchgängig als alleingültig angesehen werden, vielmehr liegt den Bußbüchern wohl ein differenzierteres theologisches Programm zugrunde. Sie als Ausfluss eines archaisierenden Prozesses zu betrachten, der die ethische Reinheit zugunsten der materiellen Reinheit aufgibt, greift wohl zu kurz, da die ethische Seite weiterhin mitgedacht wurde. Trotzdem muss konstatiert werden, dass uns in den Bußbüchern eine veränderte Vorstellung vom Kirchengebäude entgegentritt: Das Kirchengebäude wurde nicht mehr nur als Kommunikationsraum zwischen Mensch und Gott oder als Symbol für die göttliche Sphäre, die Seele der Gläubigen oder der Gemeinde gezeichnet und wahrgenommen, sondern bekam als materielles Zeichen einen eigenen Wert.

Das Einrücken des Kirchengebäudes in die Ekklesiologie konnte für das 8. Jahrhundert vor allem an der *Hibernensis* verdeutlicht werden. In ihr wird der heilige Raum mehrfach als ein eindeutig begrenzter Raum beschrieben, gleichzeitig ist die Vorstellung vom heiligen Ort in der *Hibernensis* durchgehend an biblischen Vorbildern ausgerichtet. Die dort propagierten Normen folgen einer Verschmelzung von geoffenbarter Weltordnung und weltlicher Ordnung. So rückt die *Hibernensis* das Kirchengebäude in seiner Materialität in einen heilsgeschichtlichen Horizont ein. Hier reflektiert sich eine veränderte Auslegungsweise der Bibel, die erst anhand der in karolingischer Zeit zur Blüte kommenden Exegese erhellt werden kann. Neigte man noch in der Spätantike stärker dazu, Teile des Alten Testaments, die sich nicht sinnbildlich christlich deuten ließen, als nur für Israel gültig und durch das Neue Testament überholt zu betrachten, bekamen jene nun auch eine Bedeutung für die eigene kultische Gegenwart. Die Verschiebung im hermeneutischen Paradigma thematisiert jedoch erst der theologische Diskurs in karolingischer Zeit, weshalb nur für diese Zeit genauere Aussagen über die theologischen Argumentationsfiguren zu treffen sind.

Anhand der insularen Quellen konnte so deutlich gemacht werden, dass der religionsgeschichtliche Wandel nicht einfach in einer Hinwendung zur literalen Auslegung des Alten Testaments bestand, die als ein Archaisierungsschub gewertet werden kann, sondern wesentlich komplexer war. Neben der verstärkten Auseinandersetzung mit dem Alten Testament wurde nämlich der spirituelle Denkraum weiterhin beibehalten. Gleichzeitig zeigt sich an der Analyse der insularen Schriften, wie vorsichtig man sein muss, die normativen Quellen als Ausdruck eines theologischen Denkhorizontes zu lesen, da die Texte aufgrund der Kürze der Bestimmungen nicht das gesamte Spektrum der theologischen Diskussion abbilden.

Der veränderte Denkhorizont ist in den fränkischen Quellen zum ersten Mal den beiden süddeutschen *leges* in Form des Hervortretens des Kirchenge-

bäudes als Ort mit einer eigenen Identität zu entnehmen. Besonders aussagekräftig ist in diesem Zusammenhang eine Regelung aus der *Lex Alamannorum*, die den Asylbruch als Unrecht gegen die Kirche darstellt und sich der Motive Gottesfurcht und Ehre (*honor*) der Kirche bedient, um das Unrecht (*iniuria*) zu qualifizieren. Der Übeltäter – so die Regelung – handelte gegen das Recht, gab die Ehre der Kirche preis und erwies Gott keine Ehrerbietung. Nach Aussage der Bestimmung erfolgte die Strafe, damit für andere erkennbar sei, dass Gottesfurcht bei den Christen sei und die Ehre der Kirchen nicht preisgegeben werde. Die Restriktion von Verhaltensweisen, die sich gegen Gott richten, sprachen bereits die merowingischen Kanones aus. Die kirchlichen Regelungen waren nicht explizit mit der Vorstellung verbunden, dass der Ort selbst in einer spirituellen Qualität oder seiner Materialität angetastet würde. Das ist in der *Lex Alamannorum* anders: Nicht nur die Beziehung zu Gott ist durch das Vergehen gefährdet, sondern auch das Kirchengebäude selbst verletzt worden. Hier hat sich das Kirchengebäude so weit aus dem Kontext der Beziehung Gottes zum Kirchengebäude als seinem Haus gelöst, dass es einen eigenen *honor* zugeschrieben bekam.

Der Begriff des *honor* wie auch Bestimmungen, die das Kirchengebäude als „öffentlichen Raum“ beschreiben, eröffnen eine weitere Perspektive, reflektiert sich in ihnen doch ein durch den König bzw. Herzog verliehener Status der räumlichen Unverletzlichkeit. Insgesamt treten uns in den *leges* – auch noch des 9. Jahrhunderts – damit zwei Vorstellungen vom Kirchengebäude entgegen, zum einen wird es als liturgischer Raum betrachtet, zum anderen als Friedensraum. Geht man von einer scharfen Trennung von profan und sakral aus, sind sie nicht völlig miteinander in Einklang zu bringen. Es zeigt sich also, dass anhand des modernen Modells der Trennung von profan und sakral die Vielschichtigkeit der im 8. Jahrhundert auf das Kirchengebäude bezogenen Vorstellungen nicht erhellt werden kann. Vielmehr ist zu konstatieren, dass sich der herrscherlich verliehene Status der Unverletzlichkeit mit den religiösen Aspekten überlappte.

Der veränderte Vorstellungshorizont verdichtete sich am Ende des 8. Jahrhunderts in der Instrumentalisierung eines Ritus zur bewussten Heiligung des Kirchengebäudes. In der liturgischen Hinwendung zum Kirchengebäude, die sich in den Kirchweihordines abbildet, wird es durch die Vorgabe verschiedener ritueller Handlungen in seiner Ausdehnung bestimmt: Das Kirchengebäude soll umkreist, aspergiert und von innen beschrieben werden. Damit ergibt sich aus den Ritualvorschriften mit der Entwicklung der Altarweihe zur Kirchweihe ein klar von seiner Außenwelt abgegrenzter Raum. Die Heiligkeit des Ortes besteht durch die rituelle Aneignung nicht nur mehr als Abgeleitetes: Die Kirche wird durch den Akt zu einem heiligen Ort transformiert. Dennoch macht das Ritual die anderen Komponenten der Heiligkeit nicht überflüssig, sondern bezieht sie in der Altarweihe, der Reliquiendeposition und der Eucharistiefeier mit ein.

Die rituellen Handlungen begleiten Sprechakte, in denen die Kirche zum Ort der Begegnung mit Gott erklärt wird. Der Ritus erweist sich so als Kommunikation mit Gott. Gott wird in der Kirchweihe dazu gebracht, die Kirche als sein Haus anzuerkennen und somit die Kirche zu dem Ort zu machen, an dem die Gläubigen mit ihm in Kontakt treten können und seinem Schutz unterstellt sind. Gleichzeitig verdeutlicht sich in der Kirchweihe die Idee, dass durch die göttliche Anerkennung des Kirchengebäudes der Satan aus ihm vertrieben wird. Dabei eröffnet sich im Kirchweihritus ein Modell, in dem Gott mit Reinheit und der Satan mit Unreinheit assoziiert werden. In der Argumentationslogik des Kirchweihritus und vor allem des Rekonziliationsritus müssen die Menschen an der Reinheit Gottes teilhaben, wollen sie das Gebäude als seinen Ort erhalten. Letztlich integriert der Ritus durch seinen objekthaften Bezug auf das Kirchengebäude es in das dichotome Modell: Es wird zum besonderen Austragungsort des Kampfes um die Seelen der Gläubigen, und seine Qualität als heiliger Ort wird von deren spiritueller Verfassung abhängig gemacht.

Zwar hängt die Entwicklung der vielschichtigen Vorstellung von einem heiligen Ort nicht zuletzt mit der Entfaltung einer rituellen Heiligung des Kirchengebäudes zusammen. Dennoch wird die dichotome Gegenüberstellung von heilig und geheiligt der Komplexität der Vorstellung von Heiligkeit in den Texten nicht gerecht. Denn weder der rituelle Weihevorgang noch die Rechtsquellen deuten darauf hin, dass die Heiligkeit allein aus dem Ritual entsprang und nur in ihm verwurzelt gedacht wurde. Vielmehr speist sich die Heiligkeit der Kirche aus verschiedenen Quellen, die nicht fest mit dem Raum verbunden sind. Nicht die Unterscheidung zwischen heiligem und geheiligtem Ort ist ausschlaggebend, sondern wie die Heiligkeit im je konkreten Fall gedacht wird. Dabei ergibt sich ein komplexes System, in dem die Kirche ab Ende des 8. Jahrhunderts ihre Heiligkeit durch den Weiheakt, die in ihr befindlichen Reliquien und aus dem von der Gemeinde gefeierten Kult beziehen kann.

Im Rahmen der im 8. Jahrhundert entwickelten unterschiedlichen Traditionshintergründe ist die Beschäftigung mit dem heiligen Ort in karolingischer Zeit zu sehen. Die Verantwortung des Königs für die Kirche lässt sich in karolingischer Zeit schon allein aus den vielen Regelungen zur kirchlichen Reform folgern. Die königliche und kirchliche Gesetzgebung verlaufen in Hinsicht auf den heiligen Raum im Rahmen der Kapitularien nahezu deckungsgleich, allerdings ist im weltlichen Bereich nach 829 ein Erlahmen der Normsetzung zu konstatieren, was sich aus der kurze Zeit später einsetzenden politischen Krise des karolingischen Reiches erklären lässt.² In den herrscherlichen Kapitularien finden sich dann fast nur noch Bestimmungen zum Erhalt der Bausubstanz des Kirchengebäudes, während die kirchlichen Rechtsquellen das gesamte Regelungsspektrum bis in das hohe Mittelalter hinein weitertradieren. Die lange

2 PATZOLD: Episcopopus.

Rezeptionsgeschichte konnte hier nicht verfolgt werden, doch fordert sie dazu auf, die Frage zu stellen, wie die Normen seit dem 10. Jahrhundert weitertradiert, aktualisiert und systematisiert wurden. Das ist vor allem in Hinblick auf die Idee, dass sich das Hochmittelalter langsam aus der im Frühmittelalter vorgenommenen Archaisierung der Religion löst und wieder einen spirituellen Denkraum ausformt, zu überprüfen.³ Eher als eine „Respiritualisierung“ der Gegenstände anzunehmen, sind die hochmittelalterlichen Entwicklungen auf den karolingischen Vorstellungen fußend zu untersuchen, wie es bereits Dominique Iogna-Prat dargestellt hat.⁴

In karolingischer Zeit setzt sich nicht einfach eine eindimensionale Raumheiligkeit durch, vielmehr sind die Bestimmungen zum heiligen Raum weiterhin durch zwei Pole gekennzeichnet: Zum einen dienen sie dem Schutz des heiligen Raumes, zum anderen sollen sie die Beziehung zwischen Gott und Mensch sichern. So widmen sich viele der Regelungen nicht vornehmlich der Aufrechterhaltung einer materiellen Raumheiligkeit, sondern dem sündenfreien Kultvollzug. Der Kult ist freilich ohne Raum nicht denkbar, und so überlagert sich der Schutz des heiligen Raumes häufig mit der Sorge um den Kultvollzug. Inhaltlich beruhen die Normierungen auf der Notwendigkeit der Verschränkung von spiritueller und körperlicher Reinheit in der Kirche.

Besonders einschneidend ist in dieser Hinsicht eine Bestimmung aus der *Admonitio generalis* Karls des Großen, die zum einen anmahnt, die Altäre nicht Hunden zugänglich zu machen, und zum anderen unter Rückbezug auf die Tempelreinigung durch Christus jedwedes Geschäft und Geschwätz in der Kirche verbietet. Zwar greift die *Admonitio* hier ein Thema auf, das schon Caesarius von Arles in seinen Predigten verarbeitet, dennoch verändert sie die Perspektive: Verwendete Caesarius das Tempelbild noch als reine Metapher für die Seele der Gläubigen, ist der *Admonitio* ganz deutlich zu entnehmen, dass ein dualer *ecclesia*-Begriff hinter der Regelung steht. So zielte sie zum einen auf die Reinerhaltung des realen Kirchengebäudes ab, zum anderen sollte mit der Verhaltensregulierung zur Heilsführung beigetragen werden. Mit der Aufnahme des Themas in den normativen Kontext erlangte es eine ungewöhnliche Breitenwirkung.⁵

Der theologische Hintergrund der Bestimmungen, der sie erst in ihrer vollen Bedeutung verständlich machen würde, ist für ihre Entstehungszeit nicht zu erhellen. Erst in den exegetischen Schriften seit etwa 819 tritt uns die

3 ANGENENDT: Geschichte der Religiosität, bes. S. 23–24, S. 31–68.

4 IOGNA-PRAT: La maison dieu. Vgl. für die hochmittelalterlichen Vorstellungen auch HORIE: Perceptions of Ecclesia.

5 Ohne einen direkten Zusammenhang herstellen zu wollen und zu können, soll darauf aufmerksam gemacht werden, dass selbst im Spätmittelalter recht ähnlich anmutende Regelungen getroffen wurden, siehe SIGNORI: Sakral oder profan?

Deutung des kultischen Lebens und eine Erklärung für die Einbeziehung des Kirchengebäudes in die Ekklesiologie entgegen. Die Schlüsseltexte, die den Ritus wie einige der Normen erklären, entstehen also mit einer Phasenverschiebung von etwa 40 Jahren. Wie die Liturgisierung muss auch die Exegese als Verdichtungsphänomen aufgefasst werden. In der Exegese wird die Ausdifferenzierung der kultischen Praxis in einer auf biblischen Texten basierenden Matrix erfasst. Anhand des theologischen Diskurses verdeutlicht sich, dass mit der Idee vom Kirchengebäude als heiligem Raum das gesamte Begriffsspektrum der *ecclesia* zusammenhängt. Die Traktate erhellen, dass die Kultwirklichkeit in die Heilsgeschichte eingebunden vorgestellt wurde, in welcher Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander verschmolzen. Da das Heilsgeschehen durch die Bibel bereits offenbart wurde, wird auch die *ecclesia* aus ihr erklärt. Auf diese Weise entsteht nicht nur ein überzeitlicher Zugriff, sondern gleichzeitig ein an der Bibel entlang entwickelter Begriff. Im Einklang mit verschiedenen Bibelstellen wurde das Kirchengebäude in verschiedene Sinnzusammenhänge eingerückt: So ist es Symbol des Himmels, steht als Sinnbild für die Gemeinde und bezeichnet die Seele jedes Einzelnen. Eines machen diese Texte überdeutlich: Die Vorstellung vom Kirchengebäude ist nicht ohne die es nutzende christliche Gemeinschaft und deren Anstrengung, Gottes Heilsplan zu erfüllen, zu verstehen. Das Kirchengebäude lässt sich auch nur bedingt im Rahmen der frühmittelalterlichen Deutungs- und Bedeutungskultur begreifen, die Nikolaus STAUBACH so treffend als Spannungsfeld von archaischem Weltverständnis und elaborierter Hermeneutik, von Folkloretradition, Volksglaube und gelehrter Zeichentheologie gekennzeichnet hat.⁶ Denn über die Quellen ist es zwar möglich, Einblick in die abstrakte Reflexion über den Kirchenraum zu erhalten, jedoch kann man nicht zu den lebenspraktischen Gründen des Entwicklungsganges vordringen. So konnte zwar die elaborierte Hermeneutik sowie die gelehrte Zeichentheorie beleuchtet werden, doch bleibt das archaische Weltverständnis wie der Volksglaube unausleuchtbar. Zwar kann die Vorstellung der Heiligkeit des Kirchengebäudes deshalb nie zum dominanten Kriterium der Argumentationsfigur werden, da die spirituelle Seite immer im Mittelpunkt der Klassifikation stand, dennoch muss es zu einem zentralen Wahrnehmungsmuster der karolingischen Reform gezählt werden.

Mit dem Kirchengebäude verschränkten sich im Frühmittelalter ganz unterschiedliche Vorstellungen. In seiner Materialität kann das Kirchengebäude in der Lebenswelt zum heiligen Ort werden. Im theologischen Diskurs steht die *ecclesia* hingegen vornehmlich als Sinnbild für die institutionelle Kirche sowie für jedes einzelne christliche Individuum. Damit ist der Bedeutungsgehalt der *ecclesia* noch nicht erschöpft, denn neben diesen synchronen Erscheinungsformen entfaltet sich im Begriff *ecclesia* ein heilsgeschichtlich-eschatologisches

6 STAUBACH: *Signa utilia*.

Geschehen. An den typologisch-allegorischen Sinndimensionen der Bibel richtet sich deshalb auch die Sakralisierung der gesamten Gesellschaft aus. Diese Denkmuster liegen letztlich allen frühmittelalterlichen Versuchen zugrunde, eine verchristlichte Gesellschaft durch *correctio* und *emendatio* zu schaffen. Anhand der Vorstellungen vom heiligen Ort verdeutlicht sich so einmal mehr, wie vielschichtig und einflussreich die *ecclesia* als Gesellschaftskonzept und -idee für das Frühmittelalter gewesen ist.

VIII. Literaturverzeichnis

Nachfolgendes Verzeichnis erfasst die benutzten Quellen sowie die Sekundärliteratur. In der Arbeit werden die Quellentitel generell abgekürzt zitiert.

1 Quellen

- Alcuini Epistolae, in: Epistolae Karolini aevi, Bd. 2, hrsg. v. Ernst DÜMMLER. Berlin 1895 (MGH Epp. Karolini aevi II), S. 1–481.
- Amalarius von Metz: Liber officialis. In: Amalarii opera liturgica omnia, Bd. 2, hrsg. v. Jean-Michel HANSSENS. Vatikanstadt 1948.
- Ambrosius von Mailand: De obitu Theodosii. In: Sancti Ambrosii opera, Ps. 10, Epistulae et acta, Bd. 3, hrsg. v. Michaela ZELZER. Wien 1982, S. 126–140.
- Annales Mettenses. In: Annales et chronica aevi Carolini, hrsg. v. Georg Heinrich PERTZ. Hannover 1826 (MGH SS I), S. 314–336.
- Avitus von Vienne: Sermo XVII. Ex Sermone in dedicatione ecclesiae archangeli Michaelis. In: Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis episcopi opera quae supersunt, hrsg. v. Rudolf PEIPER. Berlin 1883 (MGH Auct. ant. VI, 2), S. 125–126.
- Beda der Ehrwürdige: Kirchengeschichte des englischen Volkes, hrsg. v. Bertram COLGRAVE u. Roger A. B. MYNORS, übers. v. Günter SPITZBART. Darmstadt 1982.
- Benedictus Levita. URL: www.benedictus.mgh.de/edition/edition.htm (Stand: 31.05.2007).
- Burchard von Worms: Decretorum libri XX. Ex consiliis et orthodoxorum patrum decretis, tum etiam diversarum nationum synodis seu loci communes congesti, hrsg. v. Gerhard FRANSEN u. Theo KÖLZER. Aalen 1992.
- Bonifatii et Lulli epistolae 50 (MGH Epp. Karolini Aevi I), S. 299–302.
- Caesarius von Arles: Sermones, hrsg. v. Germain MORIN, 2 Bde., 2. Aufl. Turnhout 1953 (CCL 103/104).
- Canones synodi apud Cartaginem (Breviarium canonum Hipponensium). In: Fonti fascicolo IX. Discipline générale antique (IV-IX s.), Bd. 1,2 (Les canons des Synodes Particuliers), hrsg. v. Périclès-Pierre JOANNOU. Rom 1962, S. 250–325.
- Canones synodi Laodicensis. In: Fonti fascicolo IX. Discipline générale antique (IV-IX s.), Bd. 1,2 (Les canons des Synodes Particuliers), hrsg. v. Périclès-Pierre JOANNOU. Rom 1962, S. 127–155.
- Capitula Episcoporum I, hrsg. v. Peter BROMMER. Hannover 1984 (MGH Capit. episc. I).
- Capitula Episcoporum II, hrsg. v. Rudolf POKORNY und Martina STRATMANN unter Mitw. v. Wolf-Dieter RUNGE. Hannover 1995 (MGH Capit. episc. II).
- Capitula Episcoporum III, hrsg. v. Rudolf POKORNY. Hannover 1995 (MGH Capit. episc. III).
- Capitula Episcoporum IV, bearb. v. Rudolf POKORNY unter Mitw. v. Veronika LUKAS. Hannover 2005 (MGH Capit. episc. IV).

- Capitulare ecclesiasticum Caroli Magni (a. 805–813). In: Hubert MORDEK/Gerhard SCHMITZ: Neue Kapitularien und Kapitulariensammlungen, in: Hubert MORDEK: Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung. Aufsätze über Kapitularien und Kapitulariensammlungen ausgew. zum 60. Geburtstag. Frankfurt a.M. u.a. 2000, S. 116–134. Zuerst in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 43 (1987), S. 361–439.
- Capitulare generale Caroli Magni (a. 813). In: Hubert MORDEK/Gerhard SCHMITZ: Neue Kapitularien und Kapitulariensammlungen, in: Hubert MORDEK: Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung. Aufsätze über Kapitularien und Kapitulariensammlungen ausgew. zum 60. Geburtstag. Frankfurt a.M. u.a. 2000, S. 134–143. Zuerst in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 43 (1987), S. 361–439.
- Capitularia regum Francorum I, hrsg. v. Alfred BORETIUS. Hannover 1893 (ND 1960) (MGH Capit. I).
- Capitularia regum Francorum II, hrsg. v. Alfred BORETIUS u. Victor KRAUSE. Hannover 1897 (MGH Capit. II)
- Capitularium libri tres posteriores, collecti a Benedicto Levita, in: Capitularia regum Francorum, hrsg. v. Stephan Baluzius. ED Paris 1780, ND Graz 1902 (Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Bd. 17b, hrsg. v. Joannes Dominicus MANSI), Sp. 801–1232.
- Cathuulfus Carolo I Francorum regi prosperitatem gratulatur eumque ad virtutem sequendam admonet (c. 775), in: Epistolae Karolini aevi, Bd. 2, hrsg. v. Ernst DÜMMLER. Berlin 1895 (MGH Epp. Karolini aevi II), S. 501–505.
- Clemens von Alexandria: Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis) (Buch VII), übers. v. Otto STÄHLIN. München 1938.
- Clemens von Alexandria: Der Erzieher (Buch II-III), übers. v. Otto STÄHLIN. München 1934.
- Codex Theodosianus, Vol. I, Theodosiani Libri XVI cum constitutionibus Sirmondinis, hrsg. v. Theodor MOMMSEN. Berlin 1905 (ND Hildesheim 1990).
- Collectio Vetus Gallica, hrsg. v. Hubert MORDEK: Kirchenrecht und Reform im Frankenreich. Die Collectio Vetus Gallica, die älteste Kanonessammlung des fränkischen Gallien. Studien und Edition. Berlin/New York 1975.
- Concilia aevi Karolini (742–817) I, hrsg. v. Albert WERMINGHOFF. Hannover 1906 (ND 1961) (MGH Conc. II 1).
- Concilia aevi Karolini (819–842) II, hrsg. v. Albert WERMINGHOFF. Hannover 1908 (MGH Conc. II 2).
- Concilia aevi Karolini (843–859) III, hrsg. v. Wilfried HARTMANN. Hannover 1984 (MGH Conc. II 3).
- Concilia Galliae, A. 314-A. 506, hrsg. v. Charles MUNIER. Turnhout 1958 (CCL 48).
- Concilia Galliae A. 511-A. 695, hrsg. v. Charles DE CLERCQ. Turnhout 1963 (CCL 48 A).
- Concilium Metense 888. In: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Bd. 18a, hrsg. v. Philippus Labbeus, Nicolaus Coleti u. Johannes Dominicus MANSI. ED Paris 1780, ND Paris 1902, ND dieser Ausg. Graz 1960, Sp. 77–82.
- Concilium Moguntiacense 888. In: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Bd. 18a, hrsg. v. Johannes Dominicus MANSI. ED Paris 1780, ND Paris 1902, ND dieser Ausg. Graz 1960, Sp. 77–82, Sp. 61–74.

- Concilium Nicaenum II. In: Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 1, übers. u. hrsg. v. Josef WOHLMUTH. 3. Aufl. Paderborn/München/Wien/Zürich 1973, S. 131–156.
- Constitutiones Sirmondianae. In: Codex Theodosianus, Vol. I, Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis, hrsg. v. Theodor MOMMSEN. Berlin 1905 (ND Hildesheim), S. 907–921.
- Decretales Gregorii IX, hrsg. v. Emil FRIEDBERG. Leipzig 1881 (ND Graz 1959).
- Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni, hrsg. v. Paul HINSCHIUS. Leipzig 1863 (ND Aalen 1963).
- Decretum Gratianum, hrsg. v. Emil FRIEDBERG. Leipzig 1879 (ND Graz 1959).
- Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen, hrsg. v. Paul Willem FINSTERWALDER. Weimar 1929.
- Die irische Kanonensammlung, hrsg. v. Hermann WASSERSCHLEBEN. Halle 2. Aufl. 1851 (ND Graz 1958).
- Die Kapitulariensammlung des Ansegis, hrsg. v. Gerhard SCHMITZ. Hannover 1996 (MGH Capit. N. S. 1).
- Dionysius Exiguus: Codex canonum. In: Patrologia Latina, Bd. 67, hrsg. v. Jacques-Paul MIGNE, Paris 1865, Sp. 39–229.
- Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima. Canonum et conciliorum Graecorum interpretationes Latinae, hrsg. v. Cuthbert Hamilton TURNER. Oxford 1907.
- Edictum Rothari, hrsg. v. Georg Heinrich PERTZ. Hannover 1868 (ND 1965) (MGH LNG III).
- Eusebius von Caesarea: Historia ecclesiastica, Bd. 2, hrsg. v. John E. L. OULTON. London 1932.
- Eusebius von Caesarea: De vita Constantini, übers. v. Herbert SCHNEIDER mit einer Einl. v. Bruno BLECKMANN. Turnhout 2007.
- Gregor der Große: Dialogues, hrsg. v. Adalbert de VOGÜÉ, übers. v. Paul ANTIN. Paris 1979.
- Gregor von Tours: Zehn Bücher Geschichten, hrsg. und auf Grund der Übersetzung W. GIESEBRECHTS neu bearb. v. Rudolf BUCHNER, 2 Bde., 8. Aufl. Darmstadt 2000 (FSGA 2/3).
- Gregor von Tours: Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris, hrsg. v. Bruno KRUSCH. In: Gregorii Turonensis Opera II: Miracula et opera minora, hrsg. v. Wilhelm ARNDT u. Bruno KRUSCH. Hannover 1885 (ND 1969) (MGH SS rer. Merov. I 2), S. 562–584.
- Gregor von Tours: Liber in gloria confessorum, hrsg. v. Bruno KRUSCH. In: Gregorii episcopi Turonensis Opera II: Miracula et opera minora, hrsg. v. Wilhelm ARNDT u. Bruno KRUSCH. Hannover 1885 (ND 1969) (MGH SS rer. Merov. I 2), S. 744–820.
- Gregorii I Registri I, hrsg. v. Paul EWALD u. Ludwig M. HARTMANN. Berlin 1891 (MGH Epp. I).
- Gregorii I Registri II, hrsg. v. Ludwig M. HARTMANN. Berlin 1899 (MGH Epp. II).
- Hilarius von Poitiers: De trinitate, hrsg. v. Pieter SMULDERS. Turnhout 1979 (CCL 112).
- Hilarius von Poitiers: Tractatus in psalmum, hrsg. v. Anton ZINGERLE. Prag/Wien/Leipzig 1891 (CSEL 22).
- Hrabanus Maurus: De institutione clericorum. Über die Unterweisung der Geistlichen, 2 Bde., übers. u. hrsg. v. Detlev ZIMPEL. Turnhout 2006.
- Hrabanus Maurus: De Universo. In: Patrologia Latina, Bd. 111, hrsg. v. Jacques-Paul MIGNE. Paris 1852, Sp. 9–614.

- Hrabanus Maurus: *Epistolarum Fuldensium fragmenta*, hrsg. v. Ernst DÜMMLER. Berlin 1899 (MGH Epp. V), S. 517–533.
- Hrabanus Maurus: *Homilia XLIV*. In: *Patrologia Latina*, Bd. 110, hrsg. v. Jacques-Paul MIGNE. Paris 1864, Sp. 82–83.
- Isidor von Sevilla: *De ecclesiasticis officiis*, hrsg. v. Christopher M. LAWSON. Turnhout 1989 (CCL 113).
- Jahrbücher von Fulda. In: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte*, Bd. 3, neu bearb. v. Reinhold RAU. Darmstadt 1960 (FSGA 7).
- Jonas von Orléans: *De institutione laicali*, in: *Patrologia Latina*, Bd. 106, hrsg. v. Jacques-Paul MIGNE. Paris 1864, Sp. 121–306.
- Jonas d'Orléans: *Le métier du roi*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index, hrsg. v. Alain DUBREUCQ. Paris 1995.
- Lactantius: *Divinarum institutionum libri septem*, Vol. II (libri III et IV), hrsg. v. Eberhard HECK u. Antonie WŁOSOK. Berlin 2007.
- Le *De institutione laicali du Jonas de Orléans*. Edition, traduction, commentaire du livre deux, chapitre un a seize, hrsg. v. Odile DUBREUCQ, Diss. masch. Lille 1986.
- Le *De institutione laicali du Jonas de Orléans*. Edition, traduction, commentaire, hrsg. v. Odile DUBREUCQ, Diss. masch. Paris 2007.
- Le Pontifical Romano-Germanique du Dixième siècle, hrsg. v. Cyrille VOGEL u. Reinhard ELZE, Bd. 1. Vatikanstadt 1963.
- Le Sacramentaire de Drogon, hrsg. v. Jean-Baptiste PELT. Metz 1936.
- Leitrad archiepiscopus Lugdunensis Carolo I. imperatori de rebus suis Lugduni gestis refert. In: *Leitrad Lugdunensis archiepiscopi epistolae*, hrsg. v. Ernst DUEMMLER. Berlin 1895 (MGH Epp. Karolini Aevi II), S. 542–544.
- Leges Baiuvariorum, hrsg. v. Johannes MERKEL. Hannover 1863 (MGH LL II).
- Lex Alamannorum. Das Gesetz der Alemannen. Text – Übersetzung – Kommentar zum Faksimile aus der Wandalgarius-Handschrift Codex Sangallensis 731, hrsg. v. Clausdieter SCHOTT. Augsburg 1993.
- Lex Baiuvariorum. Lichtdruckwiedergabe der Ingolstädter Handschrift des bayerischen Volksrechts mit Transkription, Textnoten, Übersetzung, Einführung, Literaturübersicht und Glossar, hrsg. u. bearb. v. Konrad BEYERLE. München 1926.
- Lex Baiwariorum, hrsg. v. Ernst VON SCHWIND. Hannover 1926 (MGH LNG V 2).
- Lex Frisionum, hrsg. u. übers. v. Karl August ECKHARDT u. Albrecht ECKHARDT. Hannover 1982 (MGH Fontes Juris XII).
- Lex Ribuaria, hrsg. v. Franz BEYERLE u. Rudolf BUCHNER. Hannover 1954 (ND 1965) (MGH LNG III 2).
- Lex Romana Visigothorum, hrsg. v. Gustav F. HAENEL. Aalen 1962.
- Liber Sacramentorum Augustodunensis, hrsg. v. Odilo HEIMING. Turnhout 1984 (CCL 159 B).
- Liber Sacramentorum Engolismensis, hrsg. v. Patrick SAINT-ROCHE. Turnhout 1987 (CCL 159 C).
- Liber Sacramentorum Gellonensis, hrsg. v. André DUMAS. Turnhout 1981 (CCL 159).
- Liber Sacramentorum Gellonensis. Introductio, Tabulae et Indices, hrsg. v. Jean DE-HUSSES, Turnhout 1981 (CCL 159 A).
- Liber Sacramentorum Romanae aeclesiae Ordinis Anni Circuli (Sacramentarium Gelasianum), hrsg. v. Leo C. MOHLBERG. Rom 1960.
- Libri Carolini. Opus Caroli regis contra synodum, hrsg. v. Ann FREEMAN, unter Mitw. v. Paul MEYVAERT. Hannover 1998.
- Minucius Felix: *Octavius*, hrsg. v. Bernhard KYTZLER. Stuttgart/Leipzig 1992.
- Missale Francorum, hrsg. v. Leo C. MOHLBERG. Rom 1957.

- OR 41, in: *Les ordines romani du haut moyen âge*, hrsg. v. Michel ANDRIEU, Bd. 4. Löwen 1965, S. 339–349.
- OR 40, in: *Le Pontifical Romano-Germanique du Dixième siècle*, hrsg. v. Cyrille VOGEL u. R. ELZE, Bd. 1. Vatikanstadt 1963, S. 124–173.
- Origenes: *Vom Gebet (De oratione)*, übers. v. Paul KOETSCHAU. München 1926 (BKV 48).
- Origenes: *In Exodum Homilia*, hrsg. v. Marcel BORRET. Paris 1985.
- Origenes: *Die Homilien zum Buch Genesis*, hrsg. u. übers. v. Peter HABERMEHL. Berlin 2011.
- Pactus Legis Salicae, hrsg. v. Karl August ECKHARDT. Hannover 1962 (MGH LNG IV 1).
- Paenitentiale Cummeani. In: *The Irish Penitentials*, hrsg. v. Ludwig BIELER. Dublin 1963, S. 108–136.
- Paenitentiale Bobbiense. In: *Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII-IX*, hrsg. v. Raymund KOTTJE. Turnhout 1994 (CCL 156), S. 69–71.
- Paenitentiale Burgundense. In: *Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII-IX*, hrsg. v. Raymund KOTTJE. Turnhout 1994 (CCL 156), S. 64–65.
- Paenitentiale Floriacense. In: *Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII-IX*, hrsg. v. Raymund KOTTJE. Turnhout 1994 (CCL 156), S. 97–103.
- Paenitentiale Hubertense. In: *Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII-IX*, hrsg. v. Raymund KOTTJE. Turnhout 1994 (CCL 156), S. 107–115.
- Paenitentiale Merseburgense a. In: *Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII-IX*, hrsg. v. Raymund KOTTJE. Turnhout 1994 (CCL 156), S. 125–167.
- Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII-IX, hrsg. v. Raymund KOTTJE. Turnhout 1994 (CCL 156).
- Paenitentiale mixtum Bedae-Egberti. In: *Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren*, hrsg. v. Hermann Joseph SCHMITZ. Graz 1958, S. 675–701.
- Paenitentiale Oxoniense I. In: *Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII-IX*, hrsg. v. Raymund KOTTJE. Turnhout 1994 (CCL 156), S. 89–93.
- Paenitentiale Parisiense Simplex. In: *Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII-IX*, hrsg. v. Raymund KOTTJE. Turnhout 1994 (CCL 156), S. 75–79.
- Paenitentiale Pseudo-Theodori, hrsg. v. Carine VAN RHIJN. Turnhout 2009 (CCL 156B).
- Poenitentiale Egberti. In: *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche*, hrsg. v. Friedrich W. H. WASSERSCHLEBEN. Halle 1851 (ND Graz 1958), S. 231–247.
- Poenitentiale Martenianum. In: *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche*, hrsg. v. Friedrich W. H. WASSERSCHLEBEN. Halle 1851 (ND Graz 1958), S. 282–301.
- Poenitentiale Pseudo-Gregorii. In: Franz KERFF: *Das Poenitentiale Pseudo-Gregorii. Eine kritische Edition*. In: *Aus Archiven und Bibliotheken. Festschrift für Raymund Kottje*, hrsg. v. Hubert MORDEK. Frankfurt a.M. 1992, S. 161–188.
- Poenitentiale XXXV Capitulorum. In: *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche*, hrsg. v. Friedrich W. H. WASSERSCHLEBEN. Halle 1851 (ND Graz 1958), S. 505–527.
- Poenitentiale Vallencellianum III. In: *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche*, hrsg. v. Friedrich W. H. WASSERSCHLEBEN. Halle 1851 (ND Graz 1958), S. 682–688.
- Quid significant duodecim candelae. In: *Le Pontifical Romano-Germanique du Dixième siècle*, hrsg. v. Cyrille VOGEL u. Reinhard ELZE, Bd. 1. Vatikanstadt 1963, S. 90–121.
- Regino von Prüm: *Das Sendhandbuch des Regino von Prüm*, hrsg. u. übers. v. Wilfried HARTMANN. Darmstadt 2004 (FSGA 42).

- Regino von Prüm: *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, hrsg. v. Friedrich W. H. WASSERSCHLEBEN. Leipzig 1840.
- Thomas von Aquin: *Summa Theologica*, Das Geheimnis der Eucharistie. In: Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 30, hrsg. v. Katholischen Akademikerverband. Salzburg 1938.
- Vigilii Papae epistolae et decreta. In: *Patrologia Latina*, Bd. 69, hrsg. v. Jacques-Paul MIGNE. Paris 1865, Sp. 18.
- VööBUS, Arthur: *The didascalia Apostolorum in Syriac*. Löwen 1979.
- Walahfrid Strabo's *Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum*. A translation and liturgical commentary, hrsg. v. Alice L. HARTING-CORREA. Leiden u.a. 1996.
- Zenon von Verona: *Tractatus*, hrsg. v. Bengt LÖFSTEDT. Turnhout 1971 (CCL 22).

2 Literatur

- ACKERMANN, Markus Rafael: Mittelalterliche Kirchen als Gerichtsorte. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abt.* 110 (1993), S. 530–545.
- AIRLIE, Stuart/Walter POHL/Helmut REIMITZ (Hg.): *Staat im frühen Mittelalter*. Wien 2006.
- ALBERI, Mary: „The Sword Which You Hold in Your Hand“: Alcuin's Exegesis of the Two Swords and the Lay *Miles Christi*. In: *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, hrsg. v. Celia Chazelle u. Burton Van Name Edwards. Turnhout 2003, S. 117–131.
- ANGENENDT, Arnold: Die Liturgie und die Organisation des kirchlichen Lebens auf dem Lande. In: *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze* (10.–16. aprile 1980). Spoleto 1982, S. 169–226.
- ANGENENDT, Arnold: Gottes und seiner Heiligen Haus. In: *Imagination des Unsichtbaren. 1200 Jahre bildende Kunst im Bistum Münster*, hrsg. v. Géza Jászai. Münster 1993, S. 70–109.
- ANGENENDT, Arnold: „Mit reinen Händen“. Das Motiv der Reinheit in der abendländischen Askese. In: *Herrschaft, Kirche und Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag*, hrsg. von Georg Jenal. Stuttgart 1993, S. 297–316.
- ANGENENDT, Arnold: In porticu ecclesiae sepultus. Ein Beispiel von himmlisch-irdischer Spiegelung. In: *Iconologia Sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag*, hrsg. v. Hagen Keller u. Nikolaus Staubach. Berlin/New York 1994, S. 68–80.
- ANGENENDT, Arnold/Thomas BRAUCKS/Rolf BUSCH/Thomas LENTES/Hubertus LUTTERBACH: Gezählte Frömmigkeit. In: *Frühmittelalterliche Studien* 29 (1995), S. 1–71.
- ANGENENDT, Arnold: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt 1997.
- ANGENENDT, Arnold: *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* Freiburg/Basel/Wien 2001.

- ANGENENDT, Arnold: *Cartam offerre super altare*. Zur Liturgisierung von Rechtsvorgängen. In: Frühmittelalterliche Studien 36 (2002), S. 133–158.
- ANGENENDT, Arnold: Das Offertorium in liturgischer Praxis und symbolischer Kommunikation. In: Zeichen – Rituale – Werte. Intern. Kolloquium des SFB 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, hrsg. v. Gerd Althoff unter Mitarb. v. Christiane Witthöft. Münster 2004, S. 71–150.
- ANTON, Hans Hubert: Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters. Darmstadt 2006 (FSGA 45).
- ANTON, Hans Hubert: Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit. Bonn 1968.
- APPLEBY, David F.: Sight and Church Reform in the Thought of Jonas of Orléans. In: *Viator* 27 (1996), S. 11–33.
- ASSMANN, Jan: Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses. In: Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt, hrsg. v. dems. Gütersloh 1991, S. 13–30.
- ASSMANN, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1997.
- BARTSCH, Elmar: Die Sachbeschwörungen der römischen Liturgie. Münster 1967.
- BAUER, Dieter R./Klaus BERBERS/Hedwig RÖCKELEIN/Felicitas SCHMIEDER (Hg.): Heilige – Liturgie – Raum. Berlin/New York 2010.
- BAUER, Joachim: Die Schrift ‚De pressuris ecclesiasticis‘ des Bischofs Atto von Vercelli. Untersuchungen und Edition. Diss. Masch. Tübingen 1974.
- BAUMGART, Susanne: Die Bischofsherrschaft im Gallien des 5. Jahrhunderts. Eine Untersuchung zu den Gründen und Anfängen weltlicher Herrschaft der Kirche. München 1995.
- BAUTZ, Friedrich Wilhelm: Art. „Honorius v. Autun“. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 2, Sp. 1024–1026.
- BENZ, Suitbert: Zur Geschichte der römischen Kirchweihe nach den Texten des 6.–7. Jahrhunderts. In: *Enkainia*. Gesammelte Aufsätze zum 800. Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach am 24. Aug. 1956, hrsg. v. Hilarius Emonds. Düsseldorf 1956, S. 62–109.
- BENZ, Karl Josef: Untersuchungen zur politischen Bedeutung der Kirchweihe unter Teilnahme der deutschen Herrscher im hohen Mittelalter. Ein Beitrag zum Studium des Verhältnisses zwischen weltlicher Macht und kirchlicher Wirklichkeit unter Otto III. und Heinrich II. Kallmünz Opf. 1975.
- BENZ, Karl Josef: Zu Geschichte und Deutung des Ritus der Grundsteinlegung im Hohen Mittelalter. In: *Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte* 32 (1980), S. 9–25.
- BERGHOLZ, Thomas: Art. „Sonntag. 3.1 Frühmittelalter“. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 31, S. 454–455.
- BERNDT, Rainer: Die „structura Ecclesiae“ im Widerschein der Heiligen Schrift. Aspekte ekklesialen Denkens bis ins hohe Mittelalter. In: „Das Haus Gottes, das seid ihr selbst“. Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe, hrsg. v. Ralf M. W. Stammberger, Claudia Sticher u. Annekatrin Warneke. Berlin 2006, S. 33–70.
- BIGNAMI-ODIER, Jeanne: Encore la main de Florus de Lyon. Dans un manuscrit de la reine Christine à la bibliothèque du Vatican? In: *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 63 (1951), S. 191–194.

- BLATTMANN, Marita: „Ein Unglück für sein Volk“. Der Zusammenhang zwischen Fehlverhalten des Königs und Volkswohl in den Quellen des 7.–12. Jahrhunderts. In: *Frühmittelalterliche Studien* 30 (1996), S. 80–102.
- BOESCH GAJANO, Sofia: Des *Loca Sanctorum* aux Espace de la Sainteté. Étapes de l'Historiographie Hagiographique. In: *Revue d'histoire ecclésiastique* 95 (2000), S. 48–70.
- BÖHME, Gernot: *Atmosphäre*. Frankfurt a.M. 1995.
- BORGEAUD, Philippe: Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept „opératoire“ en histoire des religions. In: *Revue de l'histoire des religions* 211 (1994), S. 387–418.
- BOSHOF, Egon: *Erzbischof Agobard von Lyon*. Köln/Wien 1969.
- BOWEN, Lee: The Topology of Medieval Dedication Rites. In: *Speculum* 16 (1941), S. 469–479.
- BRADEMANN, Jan/Werner FREITAG: Heilig und Profan. Der Kirchhof als Ort symbolischer Kommunikation – eine Forschungsskizze. In: *Leben bei den Toten: Kirchhöfe in der ländlichen Gesellschaft der Vormoderne*, hrsg. v. dens. Münster 2007, S. 391–412.
- BRANHAM, Joan R.: Blutende Frauen, blutige Räume. Menstruation und Eucharistie in der Spätantike und im Frühen Mittelalter. In: *Vorträge aus dem Warburg-Haus*, hrsg. v. Wolfgang Kemp, Gert Mattenklott, Monika Wagner u. Martin Warnke. Berlin 1999, S. 129–161.
- BRAUN, Joseph: *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2 Bde. München 1924.
- BREMMER, Jan N.: ‚Religion‘, ‚Ritual‘ and the Opposition ‚Sacred vs. Profane‘. Notes Towards a Terminological ‚Genealogy‘. In: *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für W. Burkert*, hrsg. v. Fritz Graf. Stuttgart/Leipzig 1998.
- BREUKELAAR, Adriaan H. B.: *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul. The Histories of Gregory of Tours Interpreted in Their Historical Context*. Göttingen 1994.
- BROMMER, Peter: Die bischöfliche Gesetzgebung Theodulfs von Orléans. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abt.* 60 (1974), S. 1–120.
- BROMMER, Peter: Die Rezeption der bischöflichen Kapitularien Theodulfs von Orléans. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abt.* 61 (1975), S. 113–160.
- BROWE, Peter: Die Kommunion in der gallikanischen Kirche der Merowinger- und Karolingerzeit. In: Ders.: *Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht. Mit einer Einführung* hrsg. v. Hubertus Lutterbach und Thomas Flammer. Münster 2003, S. 431–459.
- BROWN, Giles: Introduction: the Carolingian Renaissance. In: *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*, hrsg. v. Rosamond McKitterick. Cambridge 1994, S. 1–52.
- BROWN, Peter R. L.: *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago 1981.
- BROWN, Peter R. L.: Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours. In: *Society and the Holy in Late Antiquity*, hrsg. v. dens. New York 1982, S. 222–250.
- BROWN, Peter: Gregory of Tours: Introduction. In: *The World of Gregory of Tours*, hrsg. v. Kathleen Mitchell u. Ian Wood. Leiden u.a. 2002, S. 1–28.
- BRUNDAGE, James A.: *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago/London 1987.

- BRUNNER, Heinrich: Deutsche Rechtsgeschichte, neu bearb. v. Claudius Freiherr von Schwerin. Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft, hrsg. v. Karl Binding. Abt. 2. Teil 1. Bd. 2. Berlin²1928 (ND 1959).
- BUCK, Thomas Martin: Admonitio und Praedicatio. Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitulariennahen Texten (507–814). Frankfurt a.M. u. a. 1997.
- BUCK, Thomas M.: „Capitularia Imperatoria“. Zur Kaisergesetzgebung Karls des Großen von 802. In: Historisches Jahrbuch 122 (2002), S. 3–26.
- BULLOUGH, Donald: Burial, Community and Belief in the Early Medieval West. In: Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society. Studies presented to John Michael Wallace-Hadrill, hrsg. v. Patrick Wormald, dems. u. Roger Collins. Oxford 1983, S. 177–201.
- BULLOUGH, Donald: Carolingian Liturgical Experience. In: Continuity and Change in Christian Worship. Papers Read at the 1997 Summer Meeting and the 1998 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, hrsg. v. Robert N. Swanson. Rochester/New York 1999, S. 29–64.
- CARMASSI, Patrizia: Raumvorstellungen in liturgischen und hagiographischen Quellen Galliens im Frühmittelalter. In: Architektur und Liturgie. Akten des Kolloquiums vom 25. bis 27. Juli 2003 in Greifswald, hrsg. v. Michael Altripp u. Claudia Nauerth. Wiesbaden 2006, S. 105–124.
- CASEAU, Beatrice: Sacred Landscapes. In: Interpreting Late Antiquity. Essays on the Post Classical World, hrsg. v. Glen Warren Bowersock, Peter R. L. Brown u. Oleg Grabar. Harvard 1999, S. 21–60.
- CASEAU, Beatrice: ΠΟΛΕΜΕΙΝ ΛΙΘΟΙΣ. La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l’antiquité tardive. In: Le sacré et son inscription dans l’espace à Byzance et en Occident. Etudes comparées, hrsg. v. Michel Kaplan. Paris 2001, S. 61–123.
- CHARLES-EDWARDS, Thomas Mowbray: Law in the Western Kingdoms between the Fifth and the Seventh Century. In: Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425–600, hrsg. v. Averil Cameron, Brian Ward-Perkins u. Michael Whitby. Cambridge 2000, S. 260–287.
- CHARLES-EDWARDS, Thomas Mowbray: The Penitential of Theodore and the *Iudicia Theodori*. In: Archbishop Theodore. Commemorative Studies on his Life and Influence, hrsg. v. Michael Lapidge. Cambridge 1995, S. 141–174.
- CHAVASSE, Antoine: Le Sacramentaire Gélisien. Tournai 1958.
- CHAZELLE, Celia/Burton VAN NAME EDWARDS: Introduction: The Study of the Bible and Carolingian Culture. In: The Study of the Bible in the Carolingian Era, hrsg. v. dens. Turnhout 2003, S. 1–16.
- CHAZELLE, Celia: The Crucified God in the Carolingian Era. Theology and the Art of Christ’s Passion. Cambridge 2001.
- CHAZELLE, Celia: Amalarius’s *Liber Officialis*: Spirit and Vision in Carolingian Liturgical Thought. In: Seeing the invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages, hrsg. v. Karl F. Morrison u. Marco Mostert. Turnhout 2005, S. 327–357.
- CLANCY, Finbar G.: Augustine’s Sermons for the Dedication of a Church. In: *Studia patristica* 38 (2001), S. 48–55.
- CLARK, Francis: The Pseudo-Gregorian Dialogues, 2 Bde., Leiden u. a. 1987.
- CLARK, Francis: St. Gregory and the Enigma of the Dialogues: a Response to Paul Meyvaert. In: *The Journal of Ecclesiastical History* 40 (1989), S. 323–343.
- CLARK, Francis: The Authorship of the Gregorian Dialogues: The State of the Question. In: *Studia patristica* 33 (1997), S. 407–417.

- CONTRENI, John J.: Carolingian Biblical Culture. In: Johannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for Promotion of Eriugenian Studies Held at Leuven and Louvain-La-Neuve, June 7–10. 1995, hrsg. v. Gerd van Riel, Carlos Steel u. James McEvoy. Löwen 1996, S. 1–23.
- COSTER, Will/Andrew SPICER: The Dimensions of Sacred Space in Reformation Europe. In: Sacred Space in Early Modern Europe, hrsg. v. Will Coster u. Andrew Spicer. Cambridge 2005, S. 1–16.
- CZERWINSKI, Peter: per visibilia ad invisibilia. Texte und Bilder vor dem Zeitalter von Kunst und Literatur. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 25 (2000), S. 1–94.
- CZOCK, Miriam: Der Grabräuber als Exilant. Eine neue Interpretation von *Lex Salica* 55,4 zum Grabfrevel. In: Inszenierungen des Todes – Hinrichtung, Martyrium, Schändung, hrsg. v. Linda-Marie Günther u. Michael Oberweis. Bochum 2006, S. 73–77.
- DAHLHAUS-BERG, Elisabeth: Nova antiquitas et antiqua novitas. Typologische Exegese und isidorianisches Geschichtsbild bei Theodulf von Orléans. Köln/Wien 1975.
- DALY, William M.: Caesarius of Arles, a Precursor of Medieval Christendom. In: *Traditio* 36 (1970), S. 1–28.
- DANIÉLOU, Jean: The Bible and the Liturgy. Notre Dame 1956.
- DAVIES, John Gordon: The Secular Use of Church Buildings. London 1968.
- DAVIES, Luned Mair: Isidorian Text and the Hibernensis. In: *Peritia* 11 (1997), S. 207–249.
- DE BLAAUW, Sibel L.: Das Pantheon als christlicher Tempel. In: Bild und Formensprache der spätantiken Kunst. Hugo Brandenburg zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Martina Jordan-Ruwe u. Ulrich Real. Berlin 1994, S. 13–26.
- DE BLAAUW, Sibel L.: Die Kirchweihe im mittelalterlichen Rom: Ritual als Instrument der Sakralisierung eines Ortes. In: Sakralität zwischen Antike und Neuzeit, hrsg. v. Berndt Hamm, Klaus Herbers u. Heidrun Stein-Klecks. Stuttgart 2007, S. 91–99.
- DEICHMANN, Friedrich Wilhelm: Vom Tempel zur Kirche. In: *Mullus. Festschrift für Theodor Klauser*, hrsg. v. Alfred Stüiber. Münster 1964, S. 52–60.
- DE JONG, Mayke: Old Law and New-Found Power: Hrabanus Maurus and the Old Testament. In: *Centers of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, hrsg. v. Jan Willem Drijvers u. Alasdair A. MacDonald. Leiden/New York/Köln 1995, S. 161–176.
- DE JONG, Mayke: *Imitatio Morum*. The Cloister and Clerical Purity in the Carolingian World, in: *Medieval Purity and Piety. Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform*, hrsg. v. Michael Frassetto. New York/London 1998, S. 49–79.
- DE JONG, Mayke: Rethinking Early Medieval Christianity: a View from the Netherlands. In: *Early Medieval Europe* 7 (1998), S. 261–276.
- DE JONG, Mayke: Charlemagne's Church. In: *Charlemagne. Empire and Society*, hrsg. v. Joanna E. Story. New York/Manchester 2006, S. 103–135.
- DE JONG, Mayke: *Ecclesia* and the early medieval polity. In: *Staat im frühen Mittelalter*, hrsg. v. Stuart Airlie, Walter Pohl u. Helmut Reimitz. Wien 2006, S. 113–132.
- DEPREUX, Philippe: Ambitions et limites des réformes culturelles à l'époque carolingienne. In: *Revue historique* 307 (2002), S. 721–757.
- DE VOGÜÉ, Adalbert: Is Gregory the Great the Author of the „Dialogues“? In: *The American Benedictine Review* 56 (2005), S. 309–314.
- DES GRAVIERS, Jean: La dédicace des lieux de culte aux V^e et VI^e siècles. In: *L'année canonique* 7 (1962), S. 107–123.

- DIEFENBACH, Steffen: Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr. Berlin/New York 2007.
- DIEM, Albrecht: Das monastische Experiment: Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens. Münster 2005.
- DIEM, Albrecht: Monks, Kings and the Transformation of Sanctity: Jonas of Bobbio and the End of the Holy Man. In: *Speculum* 82 (2007), S. 521–559.
- DILCHER, Gerhard/Heiner LÜCK/Reiner SCHULZE (Hg.): *Gewohnheitsrecht und Rechtsgewohnheiten im Mittelalter*. Berlin 1992.
- DILCHER, Gerhard: Bildung, Konstanz und Wandel von Normen und Verfahren im Bereich mittelalterlicher Rechtsgewohnheit. In: *Prozesse der Normenbildung und Normveränderung im mittelalterlichen Europa*, hrsg. v. Doris Ruhe u. Karl-Heinz Spieß. Stuttgart 2000, S. 187–201.
- DILCHER, Gerhard: Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der mittelalterlichen Rechtskultur. In: *Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur*, hrsg. v. dems. u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 603–637.
- DINZELBACHER, Peter: Die Realpräsenz der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen. In: *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. v. dems. u. Dieter R. Bauer. Ostfildern 1990, S. 115–174.
- DOUGLAS, Mary: *Purity and Danger. An analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London u. a. 1966 (ND 1984).
- DUCLOUX, Anne: *Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d'asile dans les églises (IV^e-milieu du V^e s.)*. Paris 1994.
- DÜNNE, Jörg/Stephan GÜNZEL (Hg.): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a.M. 2006.
- DUMVILLE, David N.: Ireland, Brittany, and England: Transmission and Use of *Collectio Canonum Hibernensis*. In: *Irlande et Bretagne. Vingt siècles d'Histoire*, hrsg. v. Catherine Laurent u. Helen Davies. Rennes 2004, S. 85–89.
- DURKHEIM, Emile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a.M. 1981.
- DUVAL, Noël: La naissance de l'édifice chrétien. In: *Connaissances des Pères de l'Eglise* 79 (2000), S. 2–21.
- EMONDS, Hilarius: Enkainia – Weihe und Weihegedächtnis. In: *Enkainia. Gesammelte Aufsätze zum 800. Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach am 24. August 1956*, hrsg. v. Hilarius Emonds. Düsseldorf 1956, S. 30–61.
- ELIADE, Mircea: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg 1957.
- ELLIOTT, Dyan: *Fallen Bodies. Pollution, Sexuality and Demonology in the Middle Ages*. Philadelphia 1990.
- EPPENSCHWANDTNER, Michael: Gefälscht oder Echt? Die Diskussion um die „Dialoge“ Papst Gregors des Großen und damit auch um die Vita des heiligen Benedikt. Thaur 2001.
- ESDERS, Stefan: Rechtsdenken und Traditionsbewusstsein in der gallischen Kirche zwischen Spätantike und Frühmittelalter. Zur Anwendbarkeit soziologischer Rechtsbegriffe am Beispiel des kirchlichen Asylrechts im 6. Jahrhundert. In: *Francia* 20 (1993), S. 97–125.
- ESDERS, Stefan: *Römische Rechtstradition und merowingisches Königtum. Zum Rechtscharakter politischer Herrschaft in Burgund im 6. und 7. Jahrhundert*. Göttingen 1997.

- ESTEX, Francis N.: The Meaning of *placitum* and *mallum* in the Capitularies. In: *Speculum* 22 (1947), S. 435–439.
- EWIG, Eugen: Die Stellung Ribuariens in der Verfassungsgeschichte des Merowingerreichs. Bonn 1969.
- EWIG, Eugen: Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter. In: *Das Königstum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*. Mainauvorträge 4 (1954). Sigmaringen 1973, S. 7–73.
- FASTRICH-SUTTY, Isabella: Die Rezeption des westgotischen Rechts in der *Lex Baiuvariorum*. Köln u. a. 2001.
- FEHR, Hans: *Deutsche Rechtsgeschichte*. Berlin 1962.
- FELTEN, Franz J.: Konzilsakten als Quellen für die Gesellschaftsgeschichte des 9. Jahrhunderts. In: *Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters*. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag, hrsg. v. Georg Jenal, unter Mitarb. v. Stephanie Haarländer. Stuttgart 1993, S. 177–202.
- FLECHNER, Roy: The Making of the Canons of Theodore. In: *Peritia* 17/18 (2003/2004), S. 121–143.
- FONSECA, Cosimo Damiano: La dedicazione di chiese e altari tra paradigmi ideologici e strutture istituzionali. In: *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V–XI)*, hrsg. vom Centro italiano di studi sull'alto medioevo. Bd. 2. Spoleto 1989, S. 925–950.
- FORNECK, Torsten-Christian: Die Feier der *Dedicatio ecclesiae* im Römischen Ritus. Die Feier der Dedikation einer Kirche nach dem deutschen Pontifikale und dem Meßbuch vor dem Hintergrund ihrer Geschichte und im Vergleich zum *Ordo dedicationis ecclesiae* und zu einigen ausgewählten landessprachlichen Dedikationsordines. Aachen 1999.
- FOURNIER, Paul: De l'influence de la collection irlandaise sur la formation des collections canoniques. In: *Ders.: Mélanges de droit canonique*, hrsg. v. Theo Kölzer. Bd. 2. *Études sur diverses collections canoniques*. Aalen 1983, S. 93–145. Zuerst erschienen in: *Nouvelle revue historique de droit français et étranger* 23 (1899), S. 27–78.
- FRANKE, Gerhard: Das Kirchenasyl im Kontext sakraler Zufluchtnahmen in der Antike. *Historische Zufluchtnahmen und theologische Implikationen in patristischer Zeit*. Frankfurt a.M. u. a. 2003.
- FRANZ, Adolph: *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*. 2 Bde. Freiburg i.Br. 1909 (ND Graz 1960).
- FRIED, Johannes: Der karolingische Herrschaftsverband im 9. Jh. Zwischen „Kirche“ und „Königshaus“. In: *Historische Zeitschrift* 235 (1982), S. 1–43.
- FRIED, Johannes: *Gens und regnum*. Wahrnehmungs- und Deutungskategorien politischen Wandels im früheren Mittelalter. Bemerkungen zur doppelten Theoriebindung des Historikers. In: *Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*, hrsg. v. Jürgen Miethke u. Klaus Schreiner. Sigmaringen 1994, S. 73–104.
- FRIED, Johannes: Elite und Ideologie oder Die Nachfolgeordnung Karls des Großen vom Jahre 813. In: *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (début IX^e siècle aux environs des 920)*. Villeneuve d'Ascq 1998, S. 71–109.
- FRIED, Johannes: *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*. München 2004.
- FRIED, Johannes: Erfahrung und Ordnung. Die Friedenskonstitution Karls des Großen vom Jahr 806. In: *Herrscher- und Fürstentestamente im westeuropäischen Mittelalter*, hrsg. v. Brigitte Kasten. Köln/Weimar/Wien 2008, S. 145–192.

- FRUSCIONE, Daniela: Das Asyl bei den germanischen Stämmen im frühen Mittelalter. Köln/Weimar/Wien 2003.
- FRYE, David: From *locus publicus* to *locus sanctus*: Justice and Sacred Space in Merovingian Gaul. In: Nottingham Medieval Studies 47 (2003), S. 1–20.
- FUHRMANN, Horst: Stand, Aufgaben und Perspektiven der Pseudoisidorforschung. In: Fortschritt durch Fälschungen? Ursprung, Gestalt und Wirkungen der pseudoisidorischen Fälschungen. Beiträge zum gleichnamigen Symposium an der Universität Tübingen vom 27. und 28. Juli 2001, hrsg. v. Wilfried Hartmann u. Gerhard Schmitz. Hannover 2002, S. 227–262.
- GADAMER, Hans-Georg: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1990.
- GAMBER, Klaus: Der altgallikanische Messritus als Abbild himmlischer Liturgie. Regensburg 1998.
- GANSHOF, François Louis: Le polyptyque de l'abbaye de Saint-Bertin (844–859). In: Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 45 (1975), S. 57–209.
- GARRISON, Mary: The English and the Irish at the Court of Charlemagne. In: Karl der Große und sein Nachwirken, hrsg. v. Paul Leo Butzer, Max Kerner u. Walter Oberschelp. Bd. I. Turnhout 1997, S. 97–123.
- GARRISON, Mary: The Franks as the New Israel? Education for an Identity from Pippin to Charlemagne. In: The Uses of the Past in the Early Middle Ages, hrsg. v. Yitzhak Hen u. Matthew Innes. Cambridge 2000, S. 114–161.
- GAUDEMET, Jean/Brigitte BASDEVANT: Les Canons des conciles Mérovingiens (VI^e–VII^e siècles). 2 Bde. Paris 1989.
- GAUTHIER, Nancy: Atria et portiques dans les églises de Gaule d'après les sources textuelles. In: Avant-nefs et espaces d'accueil dans l'église entre le IV^e et le XII^e siècle, hrsg. v. Christian Sapin. Paris 2002, S. 30–36.
- GEARY, Patrick J.: Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages. Princeton 1990.
- GEORGES, Karl Ernst: Art. „honor“. In: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Aus den Quellen zusgetr. u. mit bes. Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücks. der besten Hilfsmittel ausgearb. von dems. Bd. I. Nachdr. der 8., verb. u. verm. Aufl. von Heinrich Georges. Hannover 1972, Sp. 3073–3074.
- GITTOS, Helen: Architecture and Liturgy in England c. 1000: Problems and Possibilities. In: The White Mantle of Churches. Architecture, Liturgy and Art around the Millennium, hrsg. v. Nigel Hiscock. Turnhout 2003, S. 91–106.
- GLATTHAAR, Michael: Bonifatius und das Sakrileg. Zur politischen Dimension eines Rechtsbegriffs. Frankfurt a.M. u. a. 2004.
- GOETZ, Hans-Werner: Staatsvorstellungen und Verfassungswirklichkeit in der Karolingerzeit, untersucht anhand des regnum-Begriffs in den erzählenden Quellen. In: Zusammenhänge, Einflüsse, Wirkungen. Kongreßakten zum ersten Symposium des Mediävistenverbandes in Tübingen 1984, hrsg. v. Joerg O. Fichte, Karl Heinz Göller u. Bernhard Schimmelpfennig. Berlin/New York 1987, S. 229–240.
- GOETZ, Hans-Werner: „Regnum“. Zum politischen Denken der Karolingerzeit. In: Zeitschrift der Savigny-Gesellschaft für Rechtsgeschichte, Germanistische Abt. 104 (1987), S. 110–187.
- GOETZ, Hans-Werner: Der kirchliche Festtag im frühmittelalterlichen Alltag. In: Fest und Feiern im Mittelalter, hrsg. v. Detlef Altenburg, Jörg Jarnut u. Hans-Hugo Steinhoff. Sigmaringen 1991, S. 53–62.

- GOETZ, Hans-Werner: Gens – Regnum – Lex: das Beispiel der Franken. In: *Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur*, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 537–542.
- GOLL, Jürgen/Matthias EXNER/Susanne HIRSCH: *Müstair. Die mittelalterlichen Wandbilder in der Klosterkirche*. Zürich 2007.
- GOUGAUD, Louis: La danse dans les églises. In: *Revue d'histoire ecclésiastique* 15,1 (1914), S. 5–22, S. 229–245.
- GRADOWICZ-PANCER, Nira: Femmes royales et violences anti-épiscopales à l'époque mérovingienne: Frédégonde et le meurtre de l'évêque Prétextat. In: *Bischofsmord im Mittelalter. Murder of Bishops*, hrsg. v. Nathalie Fryde u. Dirk Reitz. Göttingen 2003, S. 37–50.
- GRAUS, František: *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*. Prag 1965.
- GUERREAU, Alain: Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen. In: *L'état ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV^e-XVII^e siècles)*, hrsg. v. Neithard Bulst, Robert Descimon u. dms. Paris 1996, S. 85–101.
- HAHN, Johannes: Tempelzerstörung und Tempelreinigung in der Spätantike. In: *Kult, Konflikt und Versöhnung. Beiträge zur kultischen Sühne in religiösen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen des antiken Mittelmeerraumes*, hrsg. v. Rainer Albertz. Bd. 2. Münster 2001, S. 269–282.
- HAMILTON, Sarah/Andrew SPICER: Defining the Holy: the Delineation of Sacred Space. In: *Defining the Holy. Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, hrsg. v. dens. Aldershot 2005, S. 1–23.
- HAMM, Berndt: Heiligkeit im Mittelalter. Theoretische Annäherungen an ein interdisziplinäres Forschungsvorhaben. In: *Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. Festschrift für Volker Hone-mann zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. Nine Robijntje Miedema u. Rudolf Suntrup. Frankfurt a.M. u. a. 2003, S. 627–646.
- HAMMER, Carl I.: Country Churches, Clerical Inventories and the Carolingian Renaissance in Bavaria. In: *Church History* 49 (1980), S. 5–17.
- HAARLÄNDER, Stephanie: *Rabanus Maurus. Ein Lesebuch mit einer Einführung in sein Leben und Werk*. Mainz 2006.
- HARMENING, Dieter: *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*. Berlin 1979.
- HARTMANN, Andreas: *Zwischen Relikt und Reliquien. Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften*. Berlin 2010.
- HARTMANN, Wilfried: Der rechtliche Zustand der Kirchen auf dem Lande: die Eigenkirche in der fränkischen Gesetzgebung des 7. bis 9. Jahrhunderts. In: *Christianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze*, hrsg. vom Centro italiano di studi sull'alto Medioevo. Spoleto 1982, S. 397–444.
- HARTMANN, Wilfried: Die karolingische Reform und die Bibel. In: *Annuario Historiae Conciliorum* 18 (1986), S. 58–74.
- HARTMANN, Wilfried: *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*. Paderborn u. a. 1989.
- HARTMANN, Wilfried: Bestattungen und Bestattungsrituale nach dem kirchlichen und weltlichen Recht des frühen Mittelalters. In: *Erinnerungskultur im Bestattungsri-*

- tual. Archäologisch-historisches Forum, hrsg. v. Jörg Jarnut u. Matthias Wemhoff. München 2003, S. 127–143.
- HARTMANN, Wilfried: Die *Capita incerta* im Sendhandbuch des Regino von Prüm. In: *Scientia veritatis*. Festschrift für Hubert Mordek zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Oliver Münsch u. Thomas Zotz. Ostfildern 2004, S. 207–226.
- HARTMANN, Wilfried: Einige Fragen zur *Lex Alamannorum*. In: *Der Südwesten im 8. Jahrhundert aus historischer und archäologischer Sicht*, hrsg. v. Hans Ulrich Nuber, Heiko Steuer u. Thomas L. Zotz. Ostfildern 2004, S. 313–333.
- HARTMANN, Wilfried: „Sozialdisziplinierung“ und „Sündenzucht“ im frühen Mittelalter. Das bischöfliche Sendgericht in der Zeit um 900. In: *Jahrbuch des historischen Kollegs* 2005. München 2006, S. 95–119.
- HARTMANN, Wilfried: Zu Effektivität und Aktualität von Reginos Sendhandbuch. In: *Medieval Church Law and the Origins of the Western Legal Tradition. A Tribute to Kenneth Pennington*, hrsg. v. Wolfgang P. Müller u. Mary E. Sommar, Washington D. C. 2006, S. 33–49.
- HARTMANN, Wilfried: Kirche und Kirchenrecht um 900. Die Bedeutung der spätkarolingischen Zeit für Tradition und Innovation im kirchlichen Recht. Hannover 2008.
- HAYES, Dawn Marie: *Body and Sacred Place in Medieval Europe (1100–1389)*. New York/London 2003.
- HEDWIG, Andreas: Die Eigenkirche in den urbarialen Quellen zur fränkischen Grundherrschaft zwischen Loire und Rhein. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abt.* 78 (1992), S. 1–64.
- Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen, hrsg. v. Franz Kohlschein u. Peter Wünsche. Münster 1998.
- HEINZELMANN, Martin: Bischof und Herrschaft vom spätantiken Gallien bis zu den karolingischen Hausmeiern. Die institutionellen Grundlagen. In: *Herrschaft und Kirche. Beiträge und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen*, hrsg. v. Friedrich Prinz. Stuttgart 1988, S. 23–82.
- HEINZELMANN, Martin: Hagiographischer und historischer Diskurs bei Gregor von Tours? In: *Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à Gabriel Sanders, professeur émérite à l'Université de Gand*, hrsg. v. Marc van Uytenghe u. Roland Demeulenaere. Den Haag 1991, S. 237–258.
- HEINZELMANN, Martin: Gregor von Tours (538–594). „Zehn Bücher Geschichte“. Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert. Darmstadt 1994.
- HEINZELMANN, Martin: La réécriture hagiographique dans l'œuvre de Grégoire de Tours. In: *La réécriture hagiographique dans l'occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques*, hrsg. v. Monique Goullet u. dms. Ostfildern 2003, S. 15–70.
- HEINZELMANN, Martin: Die Rolle der Hagiographie in der frühmittelalterlichen Gesellschaft: Kirchenverständnis und literarische Produktion im spätantiken und merowingischen Gallien. In: *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit*, hrsg. v. Berndt Hamm, Klaus Herbers u. Heidrun Stein-Klecks. Stuttgart 2007, S. 123–137.
- HEITZ, Carol: *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*. Paris 1963.
- HELVETIUS, Anne-Marie: Le saint et la sacralisation de l'espace en Gaule du Nord d'après les sources hagiographiques (VII^e–XI^e siècle). In: *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Etudes comparées*, hrsg. v. Michel Kaplan. Paris 2001, S. 137–161.

- HEN, Yitzhak: *Culture and Religion in Merovingian Gaul A.D. 481–751*. Leiden u. a. 1995.
- HEN, Yitzhak: Rezension von: Repsher, Brian: *The Rite of Church Dedication in the Early medieval Era*. In: *The Journal of Ecclesiastical History* 51 (2000), S. 126–128.
- HEN, Yitzhak: *The Royal Patronage of Liturgy in Frankish Gaul to the Death of Charles the Bald (877)*. London 2001.
- HEN, Yitzhak: *Charlemagne's Jihad*. In: *Viator* 37 (2006), S. 33–52.
- HERRMANN, Elisabeth: *Ecclesia in re publica*. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz. Frankfurt a.M./Bern/Cirencester 1980.
- HILTBRUNNER, Otto/Denys GORCE/Hans WEHR: Art. „Gastfreundschaft“. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 8., Sp. 1061–1123.
- HOLZHAUER, Heinz: Art. „Meineid“. In: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. 3, Sp. 447–458.
- HORIE, Ruth: *Perceptions of Ecclesia. Church and Soul in Medieval Dedication Sermons*. Turnhout 2006.
- HUGHES, Kathleen: *The Church in Early Irish Society*. London 1966.
- LOGNA-PRAT, Dominique: *Order and Exclusion. Cluny and Christendom Face Heresy, Judaism, and Islam (1000–1150)*. Ithaca/London 2002.
- LOGNA-PRAT, Dominique: *Lieu de culte et exégèse liturgique à l'époque carolingienne*. In: *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, hrsg. v. Celia Chazelle u. Burton Van Name Edwards. Turnhout 2003, S. 215–244.
- LOGNA-PRAT, Dominique: *La maison dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*. Paris 2006.
- LOGNA-PRAT, Dominique: *The Consecration of Church Space*. In: *Medieval Christianity in Practice*, hrsg. v. Miri Rubin. Princeton 2009.
- JÄGGI, Carola: *Die Kirche als heiliger Raum: Zur Geschichte eines Paradoxons*. In: *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit*, hrsg. v. Berndt Hamm, Klaus Herbers u. Heidrun Stein-Klecks. Stuttgart 2007, S. 75–89.
- JAMES, Edward: *Beati pacifici: Bishops and the law in sixth-century Gaul*. In: *Law and Human Relations in the West*, hrsg. v. John Bossy. Cambridge 1983, S. 25–46.
- JARNUT, Jörg: *Bonifatius und die fränkischen Reformkonzilien (743–748)*. In: *Herrschaft und Ethnogenese im Frühmittelalter. Gesammelte Aufsätze von Jörg Jarnut*. Festgabe zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Matthias Becher unter Mitarb. v. Stefanie Dick u. Nicola Karthaus. Münster 2002, S. 161–186. Zuerst erschienen in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abt.* 96 (1979), S. 1–26.
- JARNUT, Jörg: *Anmerkungen zum Staat des frühen Mittelalters: Die Kontroverse zwischen Johannes Fried und Hans-Werner Goetz*. In: *Akkulturation: Probleme einer germanisch-romanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter*, hrsg. v. Dieter Hägermann, Wolfgang Haubrichs u. Jörg Jarnut, bearb. v. Claudia Gieffers. Berlin/New York 2004, S. 504–509.
- JUDIC, Bruno: *Le corbeau et la sauterelle. L'application des instructions de Grégoire le Grand pour la transformation des temples païens en églises. Études de cas*. In: *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, hrsg. v. Mary Lionel. Paris 2002, S. 97–125.
- JÜLICHER, Adolf: *Ein gallisches Bischofsschreiben des 6. Jahrhunderts als Zeuge für die Verfassung der Montanistenkirche*. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 16 (1896), S. 664–671.

- JUNGMANN, Irmgard: Die Macht der Musik. Musiktheorie im Machtgefüge der Karolingerzeit. In: *Acta Musicologica* 71 (1999), S. 83–125.
- JUSSEN, Bernhard: Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter. Künstliche Verwandtschaft als soziale Praxis. Göttingen 1991.
- JUSSEN, Bernhard: Über ‚Bischofsherrschaften‘ und die Prozeduren politisch-sozialer Umordnung in Gallien zwischen ‚Antike‘ und ‚Mittelalter‘. In: *Historische Zeitschrift* 260 (1995), S. 673–718.
- JUWIG, Carsten: Orte der Imagination. Visualität und Bildlichkeit der Aachener Pfalzkapelle. In: *Places of Power – Orte der Herrschaft – Lieux du pouvoir*, hrsg. v. Caspar Ehlers. Göttingen 2007, S. 155–197.
- KAISER, Reinhold: Königtum und Bischofsherrschaft im frühmittelalterlichen Neustrien. In: *Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monachistischer Organisationsformen*, hrsg. v. Friedrich Prinz. Stuttgart 1988, S. 83–108.
- KAISER, Reinhold: Konstituierung der fränkischen Zivilisation I: Das merowingische Frankenreich. In: *Deutschland und der Westen Europas im Mittelalter*, hrsg. v. Joachim Ehlers. Stuttgart 2002, S. 53–97.
- KAISER, Reinhold: Trunkenheit und Gewalt im Mittelalter, unter Mitarb. v. Marie-Thérèse Kaiser-Guyot. Köln u. a. 2002.
- KEEFE, Susan A.: *Water and the Word. Baptism and the Education of the Clergy in the Carolingian Empire*. Bd. I. Notre Dame 2006.
- KELLERMANN, Diether: Art. „Heilige Stätten II. (Altes Testament)“. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 14, S. 677–679.
- KÉRY, Lotte: *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400–1140). A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature*. Washington 1999.
- KLEINE, Uta: *Res sacra* oder *sacrilegium*? Graböffnungen, Gebeintransfer und Körperzerteilung in normativen und hagiographischen Zeugnissen des früheren Mittelalters. In: *Inszenierungen des Todes – Hinrichtung, Martyrium, Schändung*, hrsg. v. Linda-Marie Günther u. Michael Oberweis. Bochum 2006, S. 83–116.
- KLEINE, Uta: *Gesta, Fama, Scripta. Rheinische Mirakel des Hochmittelalters zwischen Geschichtsdeutung, Erzählung und sozialer Praxis*. Stuttgart 2007.
- KLINGSHIRN, William E.: *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Society in Late Antique Gaul*. Cambridge 1994 (ND 1995).
- KÖRNTGEN, Ludger: *Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher*. Sigmaringen 1993.
- KÖRNTGEN, Ludger: Burchards „*Liber corrector*“ und seine Quellen. In: *Bischof Burchard von Worms 1000–1025*, hrsg. v. Wilfried Hartmann. Mainz 2000, S. 199–226.
- KÖRNTGEN, Ludger: *Bußbuch und Bußpraxis in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts*. In: *Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900*, hrsg. v. Wilfried Hartmann unter Mitarb. v. Annette Grabowsky. München 2007, S. 197–215.
- KOTTJE, Raymund: *Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des Frühen Mittelalters (6.–8. Jahrhundert)*. Bonn 1964.
- KOTTJE, Raymund: Eine wenig beachtete Quelle zur Sozialgeschichte: Die frühmittelalterlichen Bußbücher – Probleme ihrer Erforschung. In: *Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 73 (1986), S. 63–72.
- KROESCHELL, Karl: Art. „Recht“. In: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, Sp. 510–513.
- KROHN, Niklot: *Memoria, fanum und Friedhofskapelle. Zur archäologischen und religionsgeschichtlichen Interpretation von Holzpfeilerstrukturen auf frühmittelalterlichen Bestattungspätzen*. In: *Regio Archaeologica. Archäologie und Geschichte*

- an Ober- und Hochrhein. Festschrift für G. Fingerlin zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Christel Bückler, Michael Hoeper, dems. u. Jürgen Trumm. Rahden/Westf. 2002, S. 311–335.
- LAMIRANDE, Emilien: Art. „Domus, domus dei“. In: Augustinus-Lexikon, Bd. 2, hrsg. v. Cornelius Mayer. Basel 1996, S. 602–605.
- LANDAU, Peter: Das Verbot der Wiederholung einer Kirchweihe in der Geschichte des kanonischen Rechts. Ein Beitrag zur Entwicklung des Sakramentenrechts. In: *Studia in honorem Eminentissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler*. Rom 1972, S. 225–240.
- LANDAU, Peter: Die Lex Baiuvariorum. Entstehungszeit, Entstehungsort und Charakter von Bayerns ältester Rechts- und Geschichtsquelle. München 2004.
- LANDAU, Peter: Die Kirche als Vermittlerin schriftlichen Rechts. In: *Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur*, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 219–229.
- LAPIDGE, Michael: The Career of Archbishop Theodore. In: *Archbishop Theodore. Commemorative Studies on his Life and Influence*, hrsg. v. dems. Cambridge 1995, S. 1–29.
- LAUWERS, Michel: Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval. Paris 1997.
- LAUWERS, Michel: De l'Église primitive aux lieux de culte. Autorité, lectures et usages du passé de l'Église dans l'Occident médiéval (IX^e-XIII^e siècle). In: *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, hrsg. v. Jean-Marie Sansterre. Rom 2004, S. 297–323.
- LAUWERS, Michel: Le glaive et la parole. Charlemagne, Alcuin et le modèle du *rex predicator*: notes d'ecclésiologie carolingienne. In: *Alcuin, de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut Moyen Âge*, hrsg. v. Philippe Depreux u. Bruno Judic. Rennes 2004, S. 221–244.
- LAUWERS, Michel/Jean-Pierre DEVROEY: L'„espace“ des historiens médiévistes: quelques remarques en guise de conclusion. In: *Construction de l'espace au Moyen Âge: pratiques et représentations. XXXVII^e Congrès de la SHMES (Mulhouse, 2–4 juin 2006)*. Paris 2007.
- LAUWERS, Michel: Les femmes et l'eucharistie dans l'Occident médiéval: interdits, transgressions, dévotions. In: *Pratiques de l'eucharistie dans les Église d'orient et d'occident*, hrsg. v. Nicole Bériou u. Béatrice Caseau. Bd. 1. L'institution. Paris 2009, S. 445–476.
- LE MAITRE, Philippe: Les méthodes exégétiques de Raban Maur. In: *Haut Moyen-Age. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, hrsg. v. Claude Lepelley u. a. La Garenne-Colombes 1990, S. 343–352.
- LEYSEYER, Conrad: Masculinity in Flux: Nocturnal Emission and the Limits of Celibacy in the Early Middle Ages. In: *Masculinity in Medieval Europe*, hrsg. v. Dawn M. Hadley. London/New York 1999, S. 103–120.
- LIEBS, Detlef: Die im spätantiken Gallien verfügbaren Rechtstexte. Literaturschicksale in der Provinz zwischen dem 3. und 9. Jahrhundert. In: *Recht im frühmittelalterlichen Gallien: spätantike Tradition und germanische Wertvorstellungen*, hrsg. v. Harald Siems. Köln/Weimar/Wien 1995, S. 1–28.
- LIEBS, Detlef: Roman Law. In: *Empire and Successors, A. D. 425–600*, hrsg. v. Averil Cameron, Bryan Ward-Perkins u. Michael Whitby. Cambridge 2000, S. 238–260.
- LIEBS, Detlef: Römische Jurisprudenz in Gallien (2. bis 8. Jh.). Berlin 2002.
- LÖW, Martina: Raumsoziologie. Frankfurt a.M. 2001.

- LUKKEN, Gerhard: Die architektonischen Dimensionen des Rituals. In: *Liturgisches Jahrbuch* 39 (1989), S. 19–36.
- LUTTERBACH, Hubertus: Intentions- oder Tathaftung? Zum Bußverständnis in den frühmittelalterlichen Bußbüchern. In: *Frühmittelalterliche Studien* 29 (1995), S. 120–143.
- LUTTERBACH, Hubertus: Sexualität im Mittelalter. Köln/Weimar/Wien 1999.
- LUTTERBACH, Hubertus: Die mittelalterlichen Bußbücher – Trägermedien von Einfachreligiosität. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 114 (2003), S. 227–244.
- LUTTERBACH, Hubertus: Sexualität zwischen kultischer und ethischer Reinheitsauffassung: Zur Rekonstruktion von Sprachangeboten und Sprachbarrieren in christlicher Tradition. In: *Körperlichkeit – Identität*, hrsg. v. Thomas Hoppe. Fribourg 2008.
- LUTTERBACH, Hubertus: The Mass and Holy Communion in the Medieval Penitentials (600–1200): Liturgical and Religio-Historical Perspectives. In: *Bread of Heaven. Customs and Practices Surrounding Holy Communion. Essays in the History of Liturgy and Culture*, hrsg. v. Charles Caspers, Gerard M. Lukken u. Gerard A. M. Rouwhorst. Kampen 1995, S. 61–82.
- MAASEN, Friedrich: Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande. 1. Bd. Die Rechtssammlungen bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts. Graz 1870 (ND 1958).
- MACCORMACK, Sabine: *Loca sancta: The Organization of Sacred Topography in Late Antiquity*. In: *The Blessings of Pilgrimage*, hrsg. v. Robert G. Ousterhout. Urbana/Chicago 1990, S. 7–40.
- MANGO, Cyril: Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics. In: *Byzantinische Zeitschrift* 83 (1990), S. 54–61.
- MARKUS, Robert A.: *The End of Ancient Christianity*. Cambridge 1990.
- MARKUS, Robert A.: How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places. In: *Journal of Early Christian Studies* 12 (1994), S. 257–271.
- MARTIMORT, Aimé-Georges: Les „Ordines“, les ordinaires et les cérémoniaux. Turnhout 1991.
- MATTER, Anne E.: Exegesis and Christian Education: The Carolingian Model. In: *Schools of Thought in the Christian Tradition*, hrsg. v. Patrick Henry. Philadelphia 1984, S. 90–105.
- MAURMANN, Barbara: Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters. Hildegard von Bingen, Honorius Augustodunensis und andere Autoren. München 1976.
- MAYR-HARTING, Henry: *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*. London 1972.
- MAYESKI, Marie Ann: Reading the Word in a Eucharistic Context: the Shape and Methods of Early Medieval Exegesis. In: *Medieval Liturgy. A Book of Essays*, hrsg. v. Lizette Larson-Miller. New York/London 1997, S. 61–84.
- McKITTERICK, Rosamond: *The Frankish Kingdoms under the Carolingians 751–987*. London/New York 1983.
- McLAUGHLIN, Emmet R.: The Word Eclipsed? Preaching in the Early Middle Ages. In: *Traditio* 46 (1991), S. 77–122.
- MEENS, Rob: Het tripartite boeteboek. Overlevering en betekenis von vroegmiddeleeuwse biechtvoorschriften. Hilversum 1994.
- MEENS, Rob: Ritual Purity and the Influence of Gregory the Great in the Early Middle Ages. In: *Unity and Diversity in the Church*, hrsg. v. Robert N. Swanson. Oxford 1996, S. 31–43.

- MEENS, Rob: Questioning Ritual Purity: The Influence of Gregory the Great's Answer to Augustine's Queries about Childbirth, Menstruation and Sexuality. In: St. Augustine and the Conversion of England, hrsg. v. Richard Gameson. Stroud 1999, S. 174–186.
- MEENS, Rob: „A Relict of Superstition“. Bodily Impurity and the Church from Gregory the Great to the Twelfth Century Decretists. In: Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus, hrsg. v. Marcel H. M. Poorthuis u. Joshua Schwartz. Leiden 2000, S. 281–293.
- MEENS, Rob: The Uses of the Old Testament in Early Medieval Canon Law. The *Collectio Vetus Gallica* and the *Collectio Hibernensis*. In: The Uses of the Past in the Early Middle Ages, hrsg. v. Yitzhak Hen u. Matthew Innes. Cambridge 2000, S. 67–77.
- MEENS, Rob: Tumult in Tours. Alcuin en Theodulf van Orléans in conflict over een asilzoeker, in: *Madoc* 17 (2003), S. 104–113.
- MEENS, Rob: The Sanctity of the Basilica of St. Martin. Gregory of Tours and the Practice of Sanctuary in the Merovingian Period. In: Texts and Identities in the Early Middle Ages, hrsg. v. Richard Corradini, Rob Meens, Christina Pössel u. Philip Shaw. Wien 2006, S. 277–288.
- MÉHU, Didier (Hg.): Mises en scène et mémoires de la consécration d'église dans l'occident médiéval. Turnhout 2008.
- METZGER, Marcel: Les Sacramentaires. Turnhout 1994.
- MEYVAERT, Paul: The Authentic Dialogues of Gregory the Great. In: *Sacris erudiri* 43 (2004), S. 55–130.
- MORDEK, Hubert: Kirchenrecht und Reform im Frankenreich. Die *Collectio Vetus Gallica*, die älteste Kanonessammlung des fränkischen Gallien. Studien und Edition. Berlin/New York 1975.
- MORDEK, Hubert: *Bibliotheca capitularium regum Francorum manuscripta*. Überlieferung und Traditionszusammenhänge der fränkischen Herrschererlasse. München 1995.
- MORDEK, Hubert: Karolingische Kapitularien. In: Hubert MORDEK: Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung. Aufsätze über Kapitularien und Kapitulariensammlungen ausgew. zum 60. Geburtstag. Frankfurt a.M. u.a. 2000, S. 55–80.
- MOHRMANN, Christine: Les dénominations de l'église en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens. In: *Revue des sciences religieuses* 36 (1962), S. 155–174.
- MUSCHIOL, Gisela: *Famula dei*. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern. Münster 1994.
- MUSCHIOL, Gisela: Men, Women and Liturgical Practice in the Early Medieval West. In: *Gender in the Early Medieval World. East and West*, hrsg. v. Leslie Burbaker u. Julia M. H. Smith. Cambridge 2004, S. 198–216.
- NEHLSSEN, Hermann: Aktualität und Effektivität der ältesten germanischen Rechtsaufzeichnungen. In: *Recht und Schrift im Mittelalter*, hrsg. v. Peter Classen. Sigmaringen 1977, S. 449–502.
- NEHLSSEN, Hermann: Der Grabfrel in den germanischen Rechtsaufzeichnungen. In: *Zum Grabfrel in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. Untersuchungen zu Grabraub und „haugbrot“ in Mittel- und Nordeuropa*, hrsg. v. Herbert Jankuhn, Hermann Nehlsen u. Helmut Roth. Göttingen 1978, S. 107–168.
- NEHLSSEN, Hermann: Reaktionsformen der Gesellschaft auf Verletzung und Gefährdung von Gemeinschaftsinteressen in Spätantike und frühem Mittelalter bei den germanischen Stämmen. Ein Beitrag zur Strafrechtsgeschichte. In: *Das Recht und seine*

- historischen Grundlagen. Festschrift für Elmar Wadle zum 70. Geburtstag, hrsg. v. Tiziana J. Chiusi, Thomas Gergen u. Heike Jung. Berlin 2008, S. 759–781.
- NEHLSSEN, Helmut: Der Einfluß des Alten und Neuen Testaments auf die Rechtswicklung in der Spätantike und im frühen Mittelalter bei den germanischen Stämmen. In: *Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur*, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 203–218.
- NELSON, Janet: Legislation and Consensus in the Reign of Charles the Bald. In: *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society. Studies presented to John Michael Wallace-Hadrill*, hrsg. v. Patrick Wormald, Donald A. Bullough u. Roger Collins. Oxford 1983, S. 202–227.
- NELSON, Janet: The Merovingian Church in Carolingian Retrospective. In: *The World of Gregory of Tours*, hrsg. v. Kathleen Mitchell u. Ian N. Wood, Leiden/Boston/Köln 2002, S. 241–259.
- NEUHEUSER, Hanns Peter: Typologie und Terminologie liturgischer Bücher. In: *Bibliothek, Forschung und Praxis* 16 (1992), S. 46–65.
- NEUHEUSER, Hanns Peter: *Mundum consecrare*. Die Kirchweihliturgie als Spiegel der mittelalterlichen Raumwahrnehmung und Weltaneignung. In: *Virtuelle Räume: Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter. Akten des 10. Symposiums des Mediävistenverbandes. Krems, 24.–26. März 2003*, hrsg. v. Elisabeth Vavra. Berlin 2005, S. 259–280.
- NIERMEYER, Jan Frederick: Art. „honor“. In: *Mediae Latinitatis Lexicon minus*. 2. Aufl. Darmstadt 2002, S. 647–651.
- NISSLMÜLLER Thomas/Rainer VOLP (Hg.): *Raum als Zeichen: Wahrnehmen und Erkenntnis von Räumlichkeit*. Münster 1999.
- NOIZET, Hélène: Alcuin contre Théodulphe. Un conflit producteur de normes. In: *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest, Anjou, Maine, Poitou, Touraine* 111 (2004), S. 113–129.
- Ó CRÓINÍN, Dáibhí: *Early Medieval Ireland*. London/New York 1995 (ND 1998).
- OTTO, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau 1917 (ND München 2004).
- PALAZZO, Eric: *A History of Liturgical Books from the Beginning to the Thirteenth Century*. Minnesota 1998.
- PALAZZO, Eric: Le végétal et le sacré: l'hysope dans le rite de la dédicace de l'église. In: *Ritual, Text and Law. Studies in medieval canon law and liturgy presented to Roger E. Reynolds*, hrsg. v. Kathleen G. Custing u. Richard F. Gyug. Aldershot/Burlington 2004, S. 41–49.
- PALAZZO, Eric: *L'espace rituel et le sacré dans le christianisme. La liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et au Moyen Âge*. Turnhout 2008.
- PALMER, James: Defining Paganism in the Carolingian World. In: *Early Medieval Europe* 15 (2007), S. 402–425.
- PATZOLD, Steffen: Konflikte im Kloster. Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs. Husum 2000.
- PATZOLD, Steffen: Wahrnehmen und Wissen. Christen und „Heiden“ an den Grenzen des Frankenreichs im 8. und 9. Jahrhundert. In: *Das Mittelalter* 8 (2003), S. 83–106.
- PATZOLD, Steffen: Die Veränderungen frühmittelalterlichen Rechts im Spiegel der ‚Leges‘-Reformen Karls des Großen und Ludwigs des Frommen. In: *Rechtsverän-*

- derungen im politischen und sozialen Kontext mittelalterlicher Rechtsvielfalt, hrsg. v. Stefan Esders u. Christine Reinle. Münster 2005, S. 63–99.
- PATZOLD, Steffen: Die Bischöfe im karolingischen Staat. Praktisches Wissen über die politische Ordnung im Frankenreich des 9. Jahrhunderts. In: Staat im frühen Mittelalter, hrsg. v. Stuart Airlie, Walter Pohl u. Helmut Reimitz. Wien 2006, S. 133–162.
- PATZOLD, Steffen: Den Raum der Diözese modellieren? Zum Eigenkirchen-Konzept und zu den Grenzen der *potestas episcopalis* im Karolingerreich. In: Les élites et leurs espaces. Mobilité, rayonnement, domination (du VIe au XIe siècle), hrsg. v. Philippe Depreux, François Bougard u. Régine LeJan. Turnhout 2007, S. 225–247.
- PATZOLD, Steffen: Normen im Buch. Überlegungen zu Geltungsansprüchen so genannter „Kapitularien“. In: Frühmittelalterliche Studien 41 (2007), S. 331–350.
- PATZOLD, Steffen: Eine „loyale Palastrebellion“ der „Reichseinheitspartei“? Zur ‚Divisio imperii‘ von 817 und zu den Ursachen des Aufstands gegen Ludwig den Frommen im Jahre 830. In: Frühmittelalterliche Studien 40 (2006), S. 43–77.
- PATZOLD, Steffen: Episcopus. Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts. Ostfildern 2008.
- PAXTON, Frederick S.: Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe. Ithaca/London 1996.
- PAYER, Pierre: Sex and the Penitentials. The Development of a Sexual Code 550–1150. Toronto 1984.
- PAYET, Xavier: L'image des lieux de culte dans les Livres carolins. La question des idées directrices à travers la ‚Renaissance carolingienne en architecture‘. In: Texte et archéologie monumentale. Approches de l'architecture médiévale, hrsg. v. Philippe Bernardi. Montagnac 2005, S. 82–92.
- PIETRI, Luce: Grégoire de Tours et la géographie du sacré. In: Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du congrès international Tours, 3–5 Novembre 1994, hrsg. v. Nancy Gauthier u. Henri Galinié. Tours 1997, S. 111–114.
- POHL, Walter: Probleme einer Sinngeschichte ethnischer Gemeinschaften. Identität und Tradition. In: Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 51–68.
- POKORNY, Rudolf: Die drei Versionen der Triburer Synodalakten von 895. Eine Neubewertung. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 48 (1992), S. 429–511.
- POKORNY, Rudolf: Eine Brief-Instruktion aus dem Hofkreis Karls des Großen an einen geistlichen Missus. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 52 (1996), S. 57–83.
- PONTAL, Odette: Die Synoden im Merowingerreich. Paderborn u.a. 1986.
- PRELOG, Jan: Sind Weihesalbungen insularen Ursprungs? In: Frühmittelalterliche Studien 13 (1979), S. 303–356.
- PRINZ, Friedrich: Herrschaftsformen der Kirche vom Ausgang der Spätantike bis zum Ende der Karolingerzeit. Eine Einführung ins Thema. In: Herrschaft und Kirche. Beiträge und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen, hrsg. v. dems. Stuttgart 1988, S. 1–23.
- RABE, Susan A.: Faith, Art, and Politics at Saint-Riquier. The Symbolic Vision of Angilbert. Philadelphia 1995.
- RATZINGER, Josef: Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. München 1954.

- RAU, Susanne/Gerd SCHWERHOFF (Hg.): Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Köln 2004.
- RAU, Susanne/Gerd SCHWERHOFF: Öffentliche Räume in der Frühen Neuzeit. Überlegungen zu Leitbegriff und Themen eines Forschungsfeldes. In: Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, hrsg. v. dens. Köln 2004, S. 11–51.
- REPSHAW, Brian: The Rite of Church Dedication in the Early Medieval Era. Lewiston 1998.
- REYNOLDS, Roger E.: The Organization, Law and Liturgy of the Western Church, 700–900. In: The New Cambridge Medieval History (c. 700–c. 900), Bd. 2, hrsg. v. Rosamond McKitterick. Cambridge 1995, S. 587–621.
- RISTOW, Sebastian: Zur Gestaltung des Ambo in Gallien, Germanien, Raetien und Noricum im Frühmittelalter. In: Architektur und Liturgie. Akten des Kolloquiums vom 25.–27. Juli 2003 in Greifswald, hrsg. v. Michael Altripp u. Claudia Nauerth. Wiesbaden 2006, S. 223–232.
- RIVARD, Derek A.: Blessing the World. Ritual and Lay Piety in Medieval Europe. Washington, D.C. 2011.
- RÖCKELEIN, Hedwig: Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter. Stuttgart 2002.
- ROSE, Els: Fasting flocks. Lenten Season in the Liturgical Communities of Early Medieval Gaul. In: Texts and Identities in the Early Middle Ages, hrsg. v. Richard Corradini, Rob Meens, Christina Pössel u. Philip Shaw. Wien 2006, S. 289–302.
- ROSENWEIN, Barbara H.: Negotiating space. Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe. Manchester 1999.
- ROSENWEIN, Barbara H.: Inaccessible Cloisters: Gregory of Tours and Episcopal Exemption. In: The World of Gregory of Tours, hrsg. v. Kathleen Mitchell u. Ian Wood. Leiden u. a. 2002, S. 181–197.
- ROTH, Andreas: Art. „Meineid“. In: Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Bd. 19, S. 508–510.
- RÜCKERT, Joachim: Rechtsbegriff oder Rechtsbegriffe – germanisch, römisch, kirchlich, heute? In: Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 569–602.
- SALMON, Pierre: *Analecta Liturgica. Extraits des manuscrits liturgiques de la bibliothèque Vaticane. Contribution à l'histoire de la prière chrétienne.* Vatikanstadt 1974.
- SAVIGNI, Raffaele: Purità rituale e ridefinizione del sacro nella cultura carolingia: l'interpretazione del *Levitico* e dell'*Epistola agli Ebrei*. In: *Annali di Storia e esegesi* 19 (2002), S. 229–255.
- SCHARF, Joachim: Studien zu Smaragdus und Jonas. In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 17 (1961), S. 333–384.
- SCHIEBE, Friedrich-Carl: Alcuin und die *Admonitio generalis*. In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 15 (1959), S. 181–193.
- SCHIEBELREITER, Georg: Die barbarische Gesellschaft. Mentalitätsgeschichte der europäischen Achsenzeit 5.–8. Jahrhundert. Darmstadt 1999.
- SCHIEFFER, Rudolf: Die Entstehung des Sendgerichts im 9. Jahrhundert. In: *Medieval Church Law and the Origins of the Western Legal Tradition. A Tribute to Kenneth Pennington*, hrsg. v. Wolfgang P. Müller u. Mary E. Sommar, Washington D. C. 2006, S. 50–56.

- SCHILSON, Arnold: Fest und Feier in anthropologischer Sicht. Ein Literaturbericht. In: Liturgisches Jahrbuch 44 (1994), S. 3–32.
- SCHMIDT-WIEGAND, Ruth: Spuren paganer Religiosität in frühmittelalterlichen Rechtsquellen. In: Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme, hrsg. v. Heinrich Beck, Detlev Ellmers u. Kurt Schier. Berlin/New York 1992, S. 575–588.
- SCHMITT, Jean-Claude: La notion de sacré et son application à l'histoire du christianisme médiéval. In: Le corps, les rites, les rêves, les temps. Essais d'Anthropologie médiévale. Paris 2001.
- SCHMITZ, Gerhard: Die Waffe der Fälschung zum Schutz der Bedrängten? Bemerkungen zu gefälschten Konzils- und Kapitularientexten. In: Fälschungen im Mittelalter. Bd. 2: Gefälschte Rechtstexte. Der bestrafte Fälscher. Hannover 1988, S. 79–110.
- SCHMITZ, Gerhard: Die Reformkonzilien von 813 und die Sammlung des Benedictus Levita. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 56 (2000), S. 1–31.
- SCHMITZ, Gerhard: Echtes und Falsches. Karl der Große, Ludwig der Fromme und Benedictus Levita. In: Scientia veritatis. Festschrift für Hubert Mordek zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Oliver Münsch u. Thomas Zotz. Ostfildern 2004, S. 153–172.
- SCHNEIDER, Herbert: Aqua benedicta – Das mit Salz gemischte Weihwasser. In: Segni e Riti nella Chiesa Alto Medievale Occidentale. Spoleto 1987, S. 337–367.
- SCHOLZ, Sebastian: Das Grab in der Kirche – Zu seinen theologischen und rechtlichen Hintergründen in Spätantike und Frühmittelalter. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abt. 84 (1998), S. 270–306.
- SCHON, Karl-Georg: Eine Redaktion der pseudoisidorischen Dekretalen aus der Zeit der Fälschung. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 34 (1978), S. 500–511.
- SCHOTT, Clausdieter: Pactus, Lex und Recht. In: Die Alemannen in der Frühzeit, hrsg. v. Wolfgang Hübener. Bühl/Baden 1974, S. 135–168.
- SCHOTT, Clausdieter: Der Stand der Legesforschung. In: Frühmittelalterliche Studien 13 (1979), S. 29–55.
- SCHOTT, Clausdieter: Lex und Skriptorium – Eine Studie zu den süddeutschen Stammesrechten. In: Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 257–290.
- SCHREINER, Klaus: Abecedarium. Die Symbolik des Alphabets in der Liturgie der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kirchweihe. In: „Das Haus Gottes, das seid ihr selbst“. Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe, hrsg. v. Ralf M. W. Stammler, Claudia Sticher u. Annekatrin Warneke. Berlin 2006, S. 143–187.
- SCHROER, Markus: Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raumes. Frankfurt a.M. 2005, S. 174–181.
- SCHUBERT, Ernst: Die Capitulatio de partibus Saxoniae. In: Geschichte der Region. Zum 65. Geburtstag von Heinrich Schmidt, hrsg. v. Dieter Brosius u. Christine van den Heuvel u. a. Hannover 1993, S. 3–28.
- SCHULENBURG, Jane Tibbetts: Gender, Celibacy, and Proscriptions of Sacred Space: Symbol and Practice. In: Medieval Purity and Piety: Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform, hrsg. v. Michael Frassetto. New York/London 1998, S. 353–376.

- SCHUMANN, Eva: Entstehung und Fortwirken der Lex Baiuvariorum. In: Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 291–319.
- SCHWARZ, Michael Viktor: Kathedralen verstehen (St. Veit in Prag als räumlich organisiertes Medienensemble). In: Virtuelle Räume: Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter. Akten des 10. Symposiums des Mediävistenverbandes, Krems, 24.–26. März 2003, hrsg. v. Elisabeth Vavra. Berlin 2005, S. 47–68.
- SEDLMEIER, Franz: Die laienparänetischen Schriften der Karolingerzeit. Untersuchungen zu ausgewählten Texten des Paulinus von Aquileia, Alkuins, Jonas' von Orléans, Dhuodas und Hinkmars von Reims. Neuried 2000.
- SEMMLER, Josef: Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung bei Ludwig dem Frommen. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 71 (1960), S. 37–65.
- SEMMLER, Josef: Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 74 (1963), S. 15–82.
- SEMMLER, Josef: Zehntgebot und Pfarrtermination in karolingischer Zeit. In: Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich Kempf, hrsg. v. Hubert Mordek. Sigmaringen 1983, S. 33–44.
- SHARPE, Richard: Some Problems Concerning the Organisation of the Church in Early Medieval Ireland. In: Peritia 3 (1984), S. 230–270.
- SHEEHY, Maurice P.: The Collectio Canonum Hibernensis – a Celtic Phenomenon. In: Die Iren und Europa im früheren Mittelalter, hrsg. v. Heinz Löwe. Bd. 1. Stuttgart 1982, S. 525–535.
- SHEEHY, Maurice P.: The Bible and the Collectio Canonum Hibernensis. In: Irland und die Christenheit. Bibelstudien und Mission / Ireland and Christendom. The Bible and the Missions, hrsg. Próinséas Ní Chatháin u. Michael Richter. Stuttgart 1987, S. 277–283.
- SHEERIN, Daniel J.: The Church Dedication „Ordo“ Used at Fulda 1. Nov. 819. In: Revue Bénédictine 92 (1982), S. 304–316.
- SIEMS, Harald: Studien zur Lex Frisionum. Ebelsbach 1980.
- SIEMS, Harald: Zu Problemen frühmittelalterlicher Rechtstexte. Zugleich eine Besprechung von R. Kottje. Zum Geltungsbereich der Lex Alamannorum. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abt. 106 (1989), S. 291–305.
- SIEMS, Harald: Zur Entwicklung des Kirchenasyls zwischen Spätantike und Mittelalter. In: Libertas. Grundrechtliche und rechtsstaatliche Gewährungen in Antike und Gegenwart. Symposium aus Anlaß des 80. Geburtstages von Franz Wieacker, hrsg. v. Okko Behrends u. Malte Diesselhorst. Ebelsbach 1991, S. 139–186.
- SIEMS, Harald: Zum Weiterwirken römischen Rechts in der kulturellen Vielfalt des Frühmittelalters. In: Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 231–255.
- SIEMS, Harald: *In ordine posuimus*: Begrifflichkeit und Rechtsanwendung in Reginos Sendhandbuch. In: Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900, hrsg. v. Wilfried Hartmann unter Mitarb. v. Annette Grabowsky. München 2007, S. 67–90.
- SIGNORI, Gabriela: Frauen links – Männer rechts. Bemerkungen zu einem wissenschaftlichen Gemeinplatz. In: Geschichte des Mittelalters für unsere Zeit, hrsg. v. Rolf Ballof. Stuttgart 2003, S. 179–198.

- SIGNORI, Gabriela: Sakral oder profan? Der Kommunikationsraum Kirche. In: *The Uses and Abuses in Late Medieval Towns*, hrsg. v. Paul Trio u. Marjan de Smet. Löwen 2006, S. 117–134.
- SMITH, Jonathan Z.: *To Take Place. Toward Theory in Ritual*. Chicago/London 1987.
- SMITH, Julia M. H.: *Province and Empire: Brittany and the Carolingians*. Cambridge 1992.
- SMITH, Julia M. H.: *Women at the Tomb: Access to Relic Shrines in the Early Middle Ages*. In: *The World of Gregory of Tours*, hrsg. v. Kathleen Mitchell u. Ian Wood. Leiden u. a. 2002, S. 163–180.
- SOTINEL, Claire: *Locus orationis* ou *domus dei*? Le témoignage de Zénon de Vérone sur l'évolution des églises (*tractatus* II, 6). In: *Studia patristica* 29 (1997), S. 141–147.
- SOTINEL, Claire: Les lieux de cult chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive. In: *Revue de l'histoire des religions* 22 (2005), S. 411–434.
- SPATAFORA, Andrea: *From the „Temple of God“ to God as Temple. A Biblical Theological Study of the Temple in the Book of Revelation*. Rom 1997.
- STAMMBERGER, Ralf M. W./Claudia STICHER/Annekattrin WARNEKE (Hg): *„Das Haus Gottes, das seid ihr selbst“*. Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe. Berlin 2006.
- STAMMBERGER, Ralf M. W.: *Ursakrament Kirche. Die Deutung der Kirchweihe durch Theologen des Hochmittelalters*. In: *„Das Haus Gottes, das seid ihr selbst“*. Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe, hrsg. v. dems., Claudia Sticher u. Annkatrin Warneke. Berlin 2006, S. 71–83.
- STAUBACH, Nikolaus: *„Cultus divinus“* und karolingische Reform. In: *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1984), S. 546–581.
- STAUBACH, Nikolaus: *„Populum Dei ad pascua vitae aeternae ducere studeatis“*. Aspekte der karolingischen Pastoralreform. In: *La pastorale della chiesa in occidente dall'età ottoniana al concilio lateranense IV*. Atti della quindicesima Settimana internazionale di studio. Mendola, 27–31 agosto 2000. Mailand 2004, S. 27–54.
- STAUBACH, Nikolaus: *Signa utilia – signa inutilia*. Zur Theorie gesellschaftlicher und religiöser Symbolik bei Augustinus und im Mittelalter. In: *Frühmittelalterliche Studien* 36 (2002), S. 19–49.
- STECK, Wolfgang: *Der Liturgiker Amalarius – eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit*. St. Ottilien 2000.
- STERNBERG, Thomas: *Orientalium more secutus*. Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien. Münster 1991.
- STEVENSON, Gregory: *Power and Place. Temple and Identity in the Book of Revelation*. Berlin u. a. 2001.
- STICHER, Claudia: *Das „Haus Gottes“ in der Heiligen Schrift*. In: *„Das Haus Gottes, das seid ihr selbst“*. Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe, hrsg. v. Ralf M. W. Stammbberger, Claudia Sticher u. Annkatrin Warneke. Berlin 2006, S. 11–20.
- STIEFENHOFER, Dionys: *Die Geschichte der Kirchweihe vom 1.–7. Jahrhundert*. München 1909.
- STUTZ, Ulrich: *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts*. Berlin 1895 (ND Darmstadt 1959).
- SUNTRUP, Aloys: *Studien zur politischen Theologie im frühmittelalterlichen Okzident. Die Aussagen konziliarer Texte des gallischen und iberischen Raums*. Münster 2001.
- TAYLOR, Joan E.: *Christians and Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins*. Oxford 1993.

- THURNEISEN, Rudolf: Zur irischen Kanonensammlung. In: Zeitschrift für celtische Philologie 6 (1907/08), S. 1–5.
- TRAULSEN, Christian: Das sakrale Asyl in der Alten Welt. Zur Schutzfunktion des Heiligen von König Salomo bis zum Codex Theodosianus. Tübingen 2004.
- TRAULSEN, Christian: Barmherzigkeit und Buße. Zum christlichen Gehalt des spätantiken Kirchenasyls. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abt. 93 (2007), S. 128–153.
- TREFFORT, Cécile: L'église Carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives. Lyon 1996.
- ULLMANN, Walter: The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship. London 1969.
- VAN DAM, Raymond: Leadership and Community in Late Antique Gaul. Berkeley u. a. 1985.
- VAN DAM, Raymond: Saints and their miracles in late antique Gaul. Princeton 1993.
- VAN RHIJN, Carine: Shepherds of the Lord. Priests and Episcopal Statutes in the Carolingian Period. Turnhout 2007.
- VAN RHIJN, Carine/Marjolijn SAAN: Correcting Sinners, Correcting Texts: a Context for the *Paenitentiale pseudo-Theodori*. In: Early Medieval Europe 14 (2006), S. 23–40.
- VAUCHEZ, André: Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques. Rom 2000.
- VERSTEGEN, Ute: Gemeinschaftserlebnis in Ritual und Raum. Zur Raumdisposition in frühchristlichen Basiliken des vierten und fünften Jahrhunderts. In: Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung, hrsg. v. Alfred Schäfer u. Ulrike Egelhaaf-Gaiser. Tübingen 2002, S. 261–297.
- VERHULST, Adriaan: Art. „Fiscus“. In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 4, Sp. 502.
- VESSEY, Mark: The Origins of the Collectio Sirmondiana: a New Look at the Evidence. In: The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law in Late Antiquity, hrsg. v. Jill Harris u. Ian Wood. London 1993, S. 178–199.
- VIEK, Sandy: Der mittelalterliche Altar als Rechtsstätte. In: Mediaevistik 17 (2004), S. 95–184.
- VOGEL, Cyrille: Les échanges liturgiques entre Rome et les pays Francs jusque à l'époque de Charlemagne. In: Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800. Spoleto 1960, S. 185–295.
- VOGEL, Cyrille: Les „libri paenitentiales“. Turnhout 1978.
- VOGEL, Cyrille: Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources. Überarb. u. übers. v. William George Storey u. Niels Krogh Rasmussen. Washington 1986.
- VOLLRATH, Hanna: Oral Modes of Perception in Eleventh-Century Chronicles. In: Vox intexta. Orality and Textuality in the Middle Ages, hrsg. v. Alger Nicolaus Doane u. Carol Braun Pasternack. Madison 1991, S. 102–111.
- VOLLRATH, Hanna: Rechtstexte in der oralen Rechtskultur des früheren Mittelalters. In: Mittelalterforschung nach der Wende 1989, hrsg. v. Michael Borgolte. München 1995, S. 319–348.
- VON MOOS, Peter: Das Öffentliche und das Private im Mittelalter. Für einen kontrollierten Anachronismus. In: Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne, hrsg. v. dems. u. Gert Melville. Köln 1998, S. 3–83.
- WALKER, Peter W. L.: Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century. Oxford 1990.
- WALLACH, Luitpold: Alcuin and Charlemagne. Studies in Carolingian History and Literature. Ithaca/New York 1959 (ND 1968).

- WARLAND, Rainer: *Bildlichkeit und Bildorte von Liturgie: Schauplätze in Spätantike, Byzanz und Mittelalter*. Wiesbaden 2002.
- WEBER-DELLACROCE, Barbara/Winfried WEBER: „Dort, wo sich Gottes Volk versammelt“ – die Kirchenbauten konstantinischer Zeit. In: *Imperator Caesar Flavius Constantinus, Konstantin der Große*, hrsg. v. Alexander Demandt u. Josef Engemann. Darmstadt 2007, S. 244–257.
- WEITZEL, Jürgen: Strafe und Strafverfahren bei Gregor von Tours und in anderen Quellen der Merowingerzeit. In: *Recht im frühmittelalterlichen Gallien: spätantike Tradition und germanische Wertvorstellungen*, hrsg. v. Harald Siems. Köln/Weimar/Wien 1994, S. 109–126.
- WEITZEL, Jürgen: „Relatives Recht“ und „unvollkommene Rechtsgeltung“ im westlichen Mittelalter. Versuch einer vergleichenden Synthese zum „mittelalterlichen Rechtsbegriff“. In: *Rechtsbegriff im Mittelalter*, hrsg. v. Albrecht Cordes u. Bernd Kanowski. Frankfurt a.M. 2002, S. 43–62.
- WEITZEL, Jürgen: Wörter der Vorläufer. In: *Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtsstradition*, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 43–50.
- WENDEBOURG, Dorothea: Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 95 (1984), S. 149–170.
- WIEACKER, Franz: Lateinische Kommentare zum Codex Theodosianus: Untersuchungen zum Aufbau und Überlieferungswert der Interpretationen zum Codex Theodosianus. In: *Symbolae Friburgenses in honorem Ottonis Lenel*. Leipzig 1931, S. 259–328.
- WILLOWEIT, Dietmar: Innergesellschaftliche und hierarchisch begründete Rechtsbildung im Mittelalter – Ein Kommentar. In: *Leges – Gentes – Regna: Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur*, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Eva-Maria Distler. Berlin 2006, S. 561–568.
- WÜNSCHE, Peter: „Quomodo ecclesia debeat dedicari“. Zur Feiergestalt der westlichen Kirchweihliturgie vom Frühmittelalter bis zum nachtridentinischen Pontifikale von 1596. In: „Das Haus Gottes, das seid ihr selbst“. *Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe*, hrsg. v. Ralf M. W. Stammberger, Claudia Sticher u. Annekatrin Warneke. Berlin 2006, S. 113–141.
- WOLLASCH, Joachim: Benedikt von Nursia. Person der Geschichte oder fiktive Idealgestalt? In: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 116 (2007), S. 7–30.
- WOLL, Ingrid: Untersuchungen zu Überlieferung und Eigenart der merowingischen Kapitularien. Frankfurt a.M. u.a. 1995.
- WOOD, Ian: The Code in Merovingian Gaul. In: *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law in Late Antiquity*, hrsg. v. Jill Harris u. dms. London 1993, S. 161–177.
- WOOD, Ian: Incest, Law and the Bible in sixth-century Gaul. In: *Early Medieval Europe* 7 (1998), S. 291–303.
- WOOD, Ian: Some Historical Re-identifications and the Christianisation of Kent. In: *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, hrsg. v. Guyda Armstrong u. dms. Turnhout 2000, S. 27–35.
- WOOD, Ian: *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400–1050*. Harlow 2001.

- WORMALD, Patrick: *Lex Scripta* and *Verbum Regis*: Legislation and Germanic Kingship, from Euric to Cnut. In: *Early Medieval Kingship*, hrsg. v. Peter H. Sawyer u. Ian Wood. Leeds 1977, S. 105–138.
- YASIN, Ann Marie: *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean. Architecture, Cult, and Community*. Cambridge 2009.
- ZECHIEL-ECKES, Klaus: Ein Blick in Pseudoisidors Werkstatt. Studien zum Entstehungsprozeß der falschen Dekretalen. In: *Francia* 28 (2001), S. 37–90.
- ZECHIEL-ECKES, Klaus: Auf Pseudoisidors Spur. Oder: Versuch einen dichten Schleier zu lüften. In: *Fortschritt durch Fälschung? Ursprung, Gestalt und Wirkung der pseudoisidorischen Fälschungen. Beiträge zum gleichnamigen Symposium an der Universität Tübingen vom 27.–28. Juli 2001*, hrsg. v. Wilfried Hartmann u. Gerhard Schmitz. Hannover 2002, S. 1–28.
- ZECHIEL-ECKES, Klaus: Der „unbeugsame“ Exterminator? Isidorus Mercator und der Kampf gegen das Chorepiskopat. In: *Scientia veritatis. Festschrift für Hubert Mordek zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. Oliver Münsch u. Thomas Zotz. Ostfildern 2004, S. 173–190.
- ZEDDIES, Nicole: *Religio et sacrilegium. Studien zur Inkriminierung von Magie, Häresie und Heidentum (4.–7. Jahrhundert)*. Frankfurt a.M. u.a. 1999.
- ZIMPEL, Detlev: *Hrabanus Maurus: De institutione clericorum libri tres. Studien und Edition*. Frankfurt a.M. u.a. 1996.
- ZUMTHOR, Paul: *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen âge*. Paris 1993.

IX. Register

- Abriss (einer Kirche) 110
 Achsenzeit 5
 Alphabetritus 158
 Altar 9, 12, 34, 37–39, 41, 47, 50, 52f.,
 56–61, 64, 68, 70, 72f., 78, 84f.,
 101, 113, 130f., 141, 143, 151, 155,
 158, 160, 164, 168f., 178, 187–189,
 191, 200, 203, 214f., 220, 223f.,
 226–228, 231, 235, 240, 248, 252,
 288f., 292, 297
 Altes Testament 24, 27, 32f., 35, 53, 60,
 73, 103–108, 116, 119, 123, 127,
 144, 182, 190, 215, 226, 246, 248,
 250, 253, 256, 259, 269, 271, 274,
 278f., 299f.
 Asyl 15, 38, 43–48, 50, 66, 76–79,
 136f., 140, 144, 202, 208, 287, 289,
 291f., 297
 Atrium 38, 79, 144, 188, 194, 197, 204,
 211, 217, 227, 240, 290f., 297f.
 Befleckung 72, 104, 133, 169, 278, 298
 Bibel 24, 27f., 32, 35, 54, 56, 69, 75,
 106–108, 119, 121–123, 128f., 185,
 189, 191, 203, 207, 211, 220,
 248–251, 253, 259, 261f., 264,
 273f., 280–282, 300, 304f.
 Blut 68, 138, 218, 273, 287, 291f.,
 294f., 298
 Brandstiftung 88, 90, 92, 136, 200,
 202, 298
 Chorschranken 70, 225, 293
convivia 38, 75, 130, 223, 277, 282
correctio 69f., 174, 184, 305
 Dämonen 166, 251, 253, 262
domus Dei 32, 186
ecclesia 3, 14–16, 23, 26, 29, 32, 122,
 137, 143–145, 147, 166, 171, 186,
 245, 250f., 260, 263f., 266–268,
 271, 296f., 303f.
 Ehre 1, 31, 136f., 189f., 195f., 201f.,
 206, 232, 234, 238, 242, 246, 273,
 286, 292f., 301
 Eigenkirchen 183, 236
 Ekklesiologie 2, 14, 16, 166, 245, 296f.,
 300, 304
 emendatio 184
emendatio 305
 Engel 30, 54, 163, 213, 220, 242, 267,
 270, 277, 281, 284
 Eucharistie 13, 33, 58, 71f., 84, 102f.,
 131, 161, 172, 187, 190, 214, 225,
 228, 240, 242, 248, 284, 286, 289,
 297, 301
 Exegese 23f., 64, 104, 106, 118, 123,
 128f., 146, 182, 234, 244f., 252,
 264f., 300, 304
 Exorzismus 111f., 152f., 163–165, 173
 Frauen 37, 71, 80, 85, 103, 105, 116,
 125, 131, 187, 214, 220, 224, 226,
 230, 235, 269f., 278f.
 Frevel 169, 291
 Frieden 15, 68, 139, 142, 162, 169,
 193, 200, 204, 217
 Gebet 32, 60, 69, 71, 81, 111, 148, 153,
 162f., 168, 170–172, 234, 242, 252,
 262, 272, 274f., 277f., 281, 284, 286
 Gelübde 67f., 73, 115, 281
 Gerichtsverbot 193, 211, 217, 232
 Gesang 58, 68, 76, 80f., 115, 131, 182,
 213, 240
 Geschwätz 85, 188, 191, 193f., 210,
 220, 222, 235, 267, 276, 303
 Getreide 222f., 240
 Gnade 59f., 64, 69, 85, 143, 162, 169,
 177, 221, 276, 278, 280
 Gottesdienst 177, 242, 281, 284
 Grab 11, 40f., 63, 91, 95, 113f., 227,
 232, 236, 292, 298
 Grabfrevel 199f., 298
 Haus des Gebets 32, 242

- Haus Gottes 1, 32, 54, 138, 188, 191, 220, 237, 242, 245, 281, 284
 Heiden 30, 114, 175, 201, 250, 253f., 256
 heidnische Bräuche 94, 175
 heidnischer Tempel 31, 49
 heilige Zeit 40f., 68, 101
 Heiligenverehrung 11f., 41f., 50, 288, 291
 Heiliges Land 41
 Heiligkeit 5, 7, 10, 12–14, 16f., 28f., 31, 33–36, 39f., 42f., 45, 47–49, 51f., 57, 60, 63–65, 67, 71, 77f., 80f., 88f., 93, 98, 112, 117, 120, 124, 134, 136–139, 141–146, 152, 154, 160–162, 164, 169f., 172f., 177, 184, 190, 196, 207, 212f., 217, 226–228, 231, 236, 242, 244, 256, 267, 271, 280, 284f., 288f., 291–298, 301f., 304
 Heilsgeschichte 24, 33f., 123, 128, 182, 246–251, 256, 259–261, 304
 Heu 210, 222f., 240, 243
 Himmel 28, 54, 56, 62, 73, 123, 178, 216, 221, 248, 251f., 296, 304
 himmlische Liturgie 73, 78
 himmlisches Jerusalem 32f., 122f., 247, 263
honor 137, 142, 144, 188, 194–196, 201, 238, 301
 Hunde 1, 84, 188–191, 223, 230, 243, 303

 Immunität 120, 196, 217

 Johannesapokalypse 122, 191, 247f., 270

 karolingische Reform 148f., 174, 184, 231, 238, 242, 304
 Kirchendach 56, 178, 239, 286
 Kirchengebäude als öffentlicher Raum 16, 140
 Kirchengut 66, 93f., 137, 179
 Kirchenschmuck 230
 Kirchentüren 45, 55, 115, 165f.
 Kommunionsempfang 71f., 85
 Kreuz 61, 110f., 113, 155, 159f., 228, 235f.
 Kult 10, 26, 31f., 36, 38, 40, 42, 49, 51, 57f., 71, 93, 100, 106, 115f., 144, 175f., 178–183, 187, 193, 196f., 204, 213f., 216, 218, 221, 227f., 230f., 238, 249, 251, 255f., 273f., 283, 296f., 302f.
 Kultfürsorge 185, 194

 Laien 10, 37, 68, 70, 72, 79, 101, 125, 130, 132, 156, 171, 176, 184, 188, 212, 214–216, 219, 226, 239f., 242, 264, 274, 294
 Liturgie 1, 5, 13, 17, 25, 48, 69, 72, 82, 91, 111, 119, 140, 148, 154, 156f., 160, 162, 167, 170f., 173, 180, 198, 213, 221, 228, 250, 265, 279f., 286, 294
locus sanctus 36, 46, 121
 Lust 168, 286, 294

 Männer 103, 133, 204, 214
 Meineid 185, 187, 203, 208, 290
 Menstruation 104, 106, 133
 Messe 57, 60, 67f., 70, 73, 101, 132, 177, 188, 211f., 214–216, 222, 224, 232, 240, 248, 265, 298
 missi dominici 179, 182, 197
 Mord 100, 127, 138f., 168f., 185, 192, 195–197, 200, 203, 235, 243
 Mysterium 71, 160, 173, 263, 278f.

 Neues Testament 27, 30, 190, 299f.
 Neuweihe 54, 286, 294

 Opfer 39, 72f., 215, 225, 248, 274, 290
 Oration 60, 163, 167–169
 Oratorium 46, 61, 281f.

 paulinische Tradition 28, 31, 33f., 84, 94, 126, 209, 268f., 275, 281–283
 Possenreißerei 213, 267
 Priester 54, 58, 61, 71f., 78, 80, 108, 110, 114, 131, 155f., 160, 177f., 182, 188, 190, 210, 212, 214–216, 219, 224–226, 229, 240–243, 248, 268, 274, 283, 288
 profan 7f., 37, 70, 99, 115, 117, 124, 127, 140–142, 152, 158, 160, 218, 222, 299, 301

- Raub 49, 92f., 100, 139, 141, 192, 199, 202f., 207
 Räuberhöhle 1, 188, 191, 220, 262, 275
 Rearchaisierung 6, 11, 99f., 264, 300, 303f.
 Reinheit 6, 10, 17, 37, 69f., 84f., 94, 98–103, 105–107, 109, 114, 123f., 126–128, 162, 164, 166–170, 173, 193, 214, 219, 222, 228, 242, 279f., 284, 291, 295, 298, 300, 302f.
 Reinheitsvorschriften 103, 105, 107–109
 religionsgeschichtlicher Wandel 5, 11, 14, 16, 27, 300
 Reliquien 12, 41f., 57, 61–64, 88f., 93, 120, 127, 138, 155, 160f., 188, 196, 203, 235, 242, 246, 248, 277, 280, 284, 296f., 302
 Ritus 23f., 33, 51f., 57f., 61, 64, 89, 111, 146–150, 152, 155–159, 162, 164f., 167, 169, 246f., 254, 258–260, 263f., 301f., 304
 sakral 1, 8f., 37, 46, 58, 70, 137, 141f., 161, 297, 301
 Sakralität 7, 46, 64, 89, 137, 141, 293
 Sakrileg 49, 92
 Samenerguss 104, 106, 109, 295
sanctus locus 221
 Satan 56, 207, 261f., 302
 Schutz 1
 Schutz (dämonischer) 253
 Schutz des Kirchenbaus 183
 Schutz (göttlicher) 59f., 78f., 164, 289, 297, 302
 Schutz (königlicher) 15, 49, 79, 88f., 91f., 95–97, 141, 143, 179, 192, 198, 200, 204, 298
 Schweine 55, 83f., 166, 189f., 223
 Schwur 114, 141, 203, 290
 Seelenheil 18, 84, 114, 174, 186, 189, 218, 221, 227, 267, 272, 276f., 280, 282, 286, 289
 Sexualität 72, 100, 102f., 109, 115f., 299
 sichtbar 85, 99f., 119, 146, 154, 157f., 164f., 172f., 203, 222, 246, 248, 257, 264, 266, 277, 284, 295
 Späße 115, 222
 Sünde 72, 83, 108, 164, 169f., 189, 217, 268, 276, 295
 Sündhaftigkeit 218, 226
 Tanz 68, 75f., 115f., 131
 Taufe 83, 101–103, 110, 114, 148f., 262f.
 Tempel 4, 14, 28, 30–34, 46, 49, 60, 83–85, 94, 112, 122, 124, 126f., 162, 170, 191, 201, 205–207, 209, 211, 215, 241, 250, 252f., 256, 259, 261f., 273, 281f.
 Tempelreinigung 75
 Teufel 56, 83–85, 164–166, 168–170, 173, 206, 247, 275, 285f., 295
 Trunkenheit 75, 168, 241, 286
 Typos 246, 259
 Unreinheit 10, 17, 68, 72, 98, 100f., 103, 106, 114–116, 127, 139, 164, 166–168, 170, 285, 295, 299, 302
 unsichtbar 34, 99, 157f., 160, 166, 222, 247, 257, 263, 284
 Unzucht 110, 175, 294
 Verschmutzung 47, 78, 126, 168, 196, 217
 Verunreinigung 68, 75, 101, 106, 109, 138f., 167, 169, 218, 231, 286f.
 Vögel 190, 239
 Waffen 47, 60, 67f., 79, 138, 195, 217, 290, 298
 Wasserweihe 56, 59, 111, 117, 255, 299
 Weinstube 241
 Wiederweihe 167, 253
 Wohnort Gottes 31f., 54, 61, 142, 172
 Wohnstätte Gottes 162
 Wohnung Gottes 78, 126
 Wort Gottes 37, 85, 240, 273, 276, 279
 Zerstörung von Kirchen 136, 183f., 229f., 253
 Zorn (der Heiligen) 177
 Zorn (göttlicher) 19, 69f., 169, 220f., 276
 Zorn (Laster) 168, 286, 294
 Zutritt 34, 36f., 68, 70f., 73, 101–103, 123, 125, 131f., 187, 190f., 215, 226, 240, 242, 277, 279, 299

Zutrittsverbot 34, 37, 71, 131, 133,
220, 225f., 235, 241, 299